This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

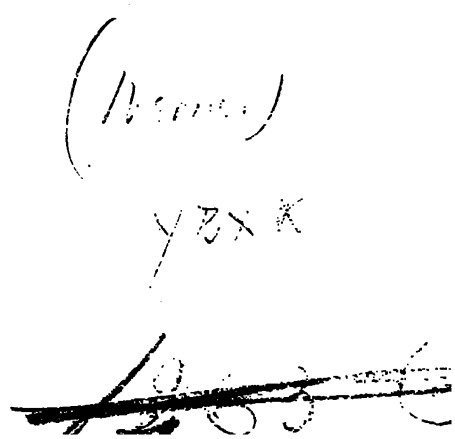
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

3 3433 07023689 2



Die italieniſche Philoſophie des neunzehnten Jahrhunderts.

Von

Dr. Karl Werner.

Erſter Band:
A. Roſmini und ſeine Schule.

Wien.
Verlag von Georg Paul Faeſy.
1884.

Antonio Rosmini

und seine Schule.

Von

Dr. Karl Werner.

Wien.
Verlag von Georg Paul Faesy.
1884.

λ.
12435.

Vorrede.

Eine Darstellung der neuzeitlichen Philosophie der Italiener gehört unter jene Aufgaben, welchen bisher in der deutschen Literatur noch nicht genügend Rechnung getragen worden ist. Bei der Bedeutung, welche ein derartiges Unternehmen nicht bloß für die Geschichte der Philosophie, sondern auch für die italienische Literaturgeschichte und allgemeine Culturgeschichte, sowie für die politische Geschichte Italiens hat, wird das Vorhaben einer ausführlichen und auf eine Mehrzahl von Bänden berechneten Darstellung der italienischen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts keiner besonderen Rechtfertigung bedürfen. Daß es mir an innerer Theilnahme an dem Gegenstande meiner Arbeit nicht fehlte, dürfte allenthalben deutlich hervortreten; mein geistiges Verhältniß zu demselben glaube ich bereits in meiner Schrift über Vico und einigen mehr oder minder ausführlichen Abhandlungen über einzelne Partien der neueren italienischen Philosophie kenntlich gemacht zu haben. Ich bin gewillt, soweit der Zweck meines Unternehmens es fordert, mich auch in die Geschichte einzelner philosophischer Disciplinen speciell einzulassen, indem ich dafürhalte, daß nur auf diesem Wege ein deutliches und ausdrucksvolles Bild des philosophischen Denklebens der Italiener sich gewinnen lasse. Daß in einer kritischen Berichterstattung über fremdländische Verhältnisse Bescheidenheit und ruhige Objectivität doppelt Pflicht sei, ist selbstverständlich, und mir

überdieß durch einzelne Kundgebungen nachsichtigen Wohlwollens, welche meinen vorausgegangenen Arbeiten über italienische Philosophie aus Italien zu Theil wurden, nahegelegt. Eine der Hauptaufgaben dieses Unternehmens ist mit Rücksicht auf den Umstand, daß es auf die Orientirung deutscher Leser über italienische Philosophie berechnet ist, ein möglichster Grad von Vollständigkeit der Berichterstattung, soweit derselbe sich von Seite eines deutschen Autors erzielen läßt; ein unfreiwilliges Zurückbleiben hinter der gestellten Aufgabe möge durch die der Beischaffung eines absolut vollständigen literarischen Apparates entgegenstehenden Schwierigkeiten gütigst entschuldiget werden. Ich darf annehmen, daß der dem vorliegenden ersten Theile der Arbeit angehörige Stoff in einer wenigstens relativen Vollständigkeit dargeboten sei, und sehe mich in der Lage, einen gleichen Grad der Vollständigkeit auch für die folgenden Theile in Aussicht stellen zu können.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Allgemeine Orientirung über die specifischen Tendenzen der italienischen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts; Zusammenhang derselben mit den nationalen und politischen Bestrebungen der Italiener, summarischer Überblick über den bisherigen Entwickelungsverlauf der neuzeitlichen italienischen Philosophie und dessen vorläufige Ergebnisse (SS. 1—8).

A. Rosmini und seine Schule.

Erster Abschnitt.

Abriß der äußeren Lebensverhältnisse A. Rosmini's; das aus der selbstthätigen Gestaltung derselben heraustretende Bild seiner ethischen Persönlichkeit, seine Haltung und sein Wirken als Mann der Kirche.

Geschichte des Hauses und Geschlechtes der Rosmini, Entstehung der Linie Rosmini-Serbati (SS. 11 ff.). A. Rosmini's Jugendzeit, seine Studien an der Paduaner Universität, Eintritt in den priesterlichen Stand (SS. 13 ff.). Sein schriftstellerisches und praktisches Wirken während der Zeit seines Aufenthaltes in seiner Vaterstadt Rovereto, Übersiedelung in's Piemontesische, Niederlassung in Stresa (SS. 15 ff.). Rosmini's Wirken als Leiter der von ihm gegründeten geistlichen Genossenschaft, seine Stellungnahme auf theologischem und kirchlich-politischem Gebiete, Abschluß seiner irdischen Wirksamkeit (SS. 18 ff.). Das Charakterbild Rosmini's; seine Anschauungen über das Verhältniß der Kirche zur modernen Gesellschaft und zum neuzeitlichen Bildungsleben, seine Desiderien in Bezug auf den theologischen Unterricht (SS. 25—36), seine theologischen Controversen (SS. 36—40). Rosmini's geistliches Institut della Carità, Zweck, Organisation und heutiger Bestand desselben. (SS. 41 ff.).

Zweiter Abschnitt.

Rosmini's geistige Physiognomie und Stellungnahme im Bildungsleben seiner Zeit und Nation; sein Hinwirken auf eine religiöse Erneuerung und Belebung desselben.

Rosmini's erste Anläufe zur Erringung einer selbsteigenen geistigen Weltanschauung; die hiebei verwendeten Bildungsmittel (SS. 43 ff.). Seine ersten philosophisch-kritischen Versuche, seine Schriften über Ugo Foscolo (SS. 46—49), M. Gioja (SS. 49—56), B. Constant (S. 57 f.); seine Beziehungen zu La Mennais (S. 59). Rosmini's Polemik gegen Romagnosi's Doctrin, äußere Anlässe dieser Polemik, das durch dieselbe erregte Aufsehen, verschiedenartige Beurtheilung derselben, ein jugendlicher Apologet Romagnosi's und seiner Katholicität (SS. 60—72).

Dritter Abschnitt.

Rosmini's allgemeine Anschauung von der Philosophie als einer auf dem Grunde religiös-moralischer Menschheitstraditionen stehenden Vernunftforschung; die Stellung Italiens in der Geschichte des europäischen Culturlebens und die hiedurch bedingte Aufgabe der italienischen Philosophie.

Rosmini's Ansicht von der geistigen Präsenz der göttlichen Wahrheit im menschlichen Zeitleben, die hiedurch bedingte innere Beziehung der Philosophie zu Religion und Christenthum. Die Uroffenbarung als Grundvoraussetzung des Religionslebens und rationalen Denklebens der Menschheit; die an die religiös-moralischen Menschheitstraditionen geknüpfte Philosophia perennis des menschlichen Geschlechtes, der in derselben durchwirkende göttliche Wahrheitsgeist als Urheber und Schöpfer eines natürlichen Christenthums. Rectification der platonischen Doctrin durch die altchristlichen Kirchenlehrer, Thomas Aq. und Bonaventura als mittelalterliche Repräsentanten des italienischen Idealismus (SS. 72—78). Mamiani's Opposition gegen die Rosmini'sche Auffassung der traditionellen italienischen Philosophie, Betonung der experimentalen Forschung als specifischen Charakters der italienischen Philosophie in allen Hauptepochen ihrer Entwickelung. Rosmini's Selbstauseinandersetzung mit Mamiani über die von letzterem den Philosophemen der hervorragendsten Vertreter der italienischen Philosophie gegebene Deutung (SS. 78—90). Charakteristik und geschichtlich genetische Beleuchtung der antiken græco-italischen Weisheit; Abkunft und Inhalt der pythagoräischen Lehre, Beseitigung der dem hamitischen Geiste entstammten materialistischen Elemente derselben durch Plato (SS. 90—99). Verhältniß des Aristoteles zu Plato; falsche Deutung der platonischen Ideenlehre durch Aristoteles, Zurückdrängung und Negirung der in der platonischen Lehre enthaltenen Elemente einer traditionellen Weisheitslehre, naturalistischer Kosmismus des Aristoteles, die Gottheit bloß Causa finalis der Weltdinge; Mängel der aristotelischen Erkenntnißlehre, Festhalten des Aristoteles am Begriffe des Geistes als einer an sich seienden immateriellen Substanz, Unsicherheit und Unbestimmtheit seiner Angaben über das Verhältniß des göttlichen Geistes zu den übrigen Intelligenzen, Unvereinbarkeit seiner Anerkennung der Primität der

universalen Ideen mit seiner Polemik gegen Plato (SS. 99—116). Die durch Rosmini's Beurtheilung der aristotelischen Lehre bedingte Auffassung der von ihm hochgehaltenen thomistischen Doctrin, Unvereinbarkeit seiner Deutung derselben mit dem wirklichen Sinne derselben (SS. 116—120).

Vierter Abschnitt.

Rosmini's kritische Selbstorientirung am Entwickelungsgange der neueren europäischen Philosophie außerhalb Italien; Beurtheilung der Rückwirkung desselben auf das italienische Bildungsleben, Dringen auf Erneuerung der nationalen philosophischen Traditionen. Über den einzig richtigen Modus der Selbsterneuerung einer specifisch italienischen Philosophie und die hiedurch bedingten Aufgaben und Ziele der philosophischen Forschung.

Rosmini's allgemeines Verhalten gegenüber der neueren nachscholastischen Philosophie; sein Urtheil über die Cartesische Lehre, relative Anerkennung derselben (SS. 121—125). Kritik des Locke'schen Empirismus, unzulängliche Correctur desselben durch Reid, Galluppi's Verhältniß zu Reid (SS. 126—131). Rosmini's Stellung zur neudeutschen Philosophie; Kritik der Lehren Kant's (SS. 131—136), Fichte's (SS. 136 ff.), Schelling's (SS. 138 ff.), Hegel's (S. 140 f.). Beurtheilung des durch Cousin repräsentirten französischen Eklekticismus (SS. 141—143). Das aus der kritischen Orientirung am Entwickelungsgange der neueren Philosophie bei Rosmini sich absetzende allgemeine Ergebniß: Unterscheidung zwischen wahrem und falschem Apriorismus, Aufgabe der Philosophie die Verification des gemeinmenschlichen Denkens, Verhältniß der Philosophie zur Religion und zur Theologie (SS. 143—146).

Fünfter Abschnitt.

Die Selbsterneuerung des italienischen philosophischen Geistes auf Grund eines idealistischen Ontologismus; Rosmini's Verhältniß zu den übrigen Vertretern des italienischen Ontologismus, sowie zu den Gegnern desselben.

Rosmini's Definition der Aufgabe der italienischen Philosophie in der Gegenwart, Anticipation derselben durch die Vorläufer des neuzeitlichen idealistischen Ontologismus; Abwehr des unvermittelten Ontologismus, Vermittelung des richtigen Ontologismus in der indeterminirten Seinsidee, Vertheidigung derselben gegen den empiristisch-realistischen Ontologismus Mamiani's (SS. 146—155). Gioberti's Mittelstellung zwischen Mamiani und Rosmini, Anlaß und Verlauf der zwischen Rosmini und Gioberti ausgebrochenen philosophischen Controverse, Analyse der Schrift Gioberti's über die philosophischen Irrthümer Rosmini's (SS. 158—168). Relative Berechtigung der Einwendungen Gioberti's gegen Rosmini's Philosophie, Rosmini's Selbstvertheidigung gegen Gioberti und dessen Anhänger, Beleuchtung der excessiven Überschwenglichkeiten der realistischen Ideologie des unvermittelten Ontologismus (SS. 169—176).

Kritische Beleuchtungen der Rosmini'schen Lehre von Seite grundsätzlicher Gegner des Ontologismus; Einwendungen gegen dieselbe von Seite Galluppi's

und seiner Schüler, A. Testa's; Rosmini's friedliche Auseinandersetzung mit dem Jesuiten Dmowski (SS. 176—180). Gehässige Angriffe auf die Rosmini'sche Doctrin in Nord- und Süditalien während der kirchlichen Prüfung der Rosmini'schen Lehre (SS. 181—185).

Sechster Abschnitt.

Rosmini's Thätigkeit auf dem Gebiete der Ethik. Seine Bemühungen um die Wiederherstellung des richtigen Standpunktes der philosophischen Moral; Zusammenhang der ethischen Betrachtungsweise Rosmini's mit seinen ontologischen Grundanschauungen. Beanstandungen der ethischen Grundauffassung Rosmini's und controverse Erörterungen über einzelne Punkte derselben.

Zusammenhang der Ethik Rosmini's mit seiner Ideologie, Verhältniß des Essere morale zum Essere ideale (SS. 185 ff.). Classification und Kritik der in der Entwickelungsgeschichte der Moralphilosophie hervorgetretenen Moralprincipien; Eintheilung derselben in subjective und objective, das Kant'sche Moralsystem das bedeutendste aller subjectivistischen Systeme (SS. 188—195). Unzureichende objectivistische Auffassungen des Ethischen: Malebranche, Gerdil, Pini; Rosmini's selbsteigenes oberstes Moralprincip (SS. 195—201). Kritik des moralischen Objectivismus Rosmini's, ungerechtfertigte Bemängelungen der philosophischen Ethik Rosmini's; moraltheologische Controverse zwischen Rosmini und Scavini, Rosmini's Stellung zum moralischen Probabilismus (SS. 201—207).

Siebenter Abschnitt.

Rosmini's Rechts- und Gesellschaftslehre in ihren Beziehungen zu den zeitgenössischen Stimmungen und politischen Vorgängen Italiens.

Allgemeine Anschauung Rosmini's von der Entwickelung der menschlichen Rechts- und Gesellschaftszustände; Eintreten für gemäßigten Fortschritt und ruhige Entwickelung. Rosmini's Verhalten gegenüber den politischen Plänen der piemontesischen Regierung im J. 1848, sein Project einer Conföderation der italienischen Staaten unter dem Ehrenpräsidium des Papstes, Rossi's Widerspruch gegen Rosmini's Project (SS. 207—218). Lebhafte Theilnahme Rosmini's an den von Pius IX. zu Anfang des J. 1848 geplanten constitutionellen Einrichtungen des Kirchenstaates, sowie an den weiteren politischen Acten des Papstes in demselben Jahre; seine Rathschläge nach der Flucht des Papstes nach Gaëta (SS. 218—228). Rosmini's Declarationen über Sinn und Tendenz der von ihm im J. 1848 veröffentlichten kirchlich-politischen Reformprojecte, sein Abschied aus Gaëta (SS. 228 bis 233). Excessive Polemik eines Neapolitaner Kritikers gegen Rosmini's Rechts- und Gesellschaftslehre, wirkliche Mängel derselben (SS. 234—239). Zusammenhang der Anschauungen Rosmini's über verfassungsmäßige Freiheit mit seinen christlich-philosophischen Überzeugungen, solidarische Verwachsenheit der Kirche mit der gesammten modernen Gesellschaftsentwickelung, die Kirche als die vollkommene organische Durchbildung der allgemeinen Menschengemeinschaft, unzureichende Auffassung des Wesens der staatlichen Gemeinschaft (SS. 239—250).

Achter Abschnitt.

Genetische Entwickelung und systematische Darstellung der philosophischen Lehre Rosmini's.

Rosmini's Gruppirung und Classification der philosophischen Disciplinen (S. 250 f.). Genetische Entwickelung seiner philosophischen Ideen unter Subsumtion derselben unter die Hauptobjecte seiner philosophischen Betrachtung:

I. Der Mensch.

a) Wesensbegriff des Menschen (SS. 251 ff.):
1. genereller Begriff des Menschenwesens;
2. der Mensch im Unterschiede von Engel und Thier;
3. der vollentwickelte Begriff des Menschen.

b) Grundbestimmtheiten des Menschenwesens (SS 253 ff.):
1. Animalität,
2. Intellectivität,
3. rationale Willensfähigkeit.

c) Zusammenfassung dieser dreifachen Bestimmtheit in der concreten Einheit des Menschenwesens; Mängel der Rosmini'schen Anthropologie nach dieser Seite. (SS. 260 ff.).

II. Die Seele.

a) Wesensbegriff der menschlichen Seele (SS. 264 ff.):
1. Existenz,
2. Wesen,
3. wesentliche Eigenschaften der Seele:
   α) Einfachheit,
   β) Invariabilität,
   γ) Unsterblichkeit der Seele. — Kritik der Lehre Rosmini's von den Wesenseigenthümlichkeiten der menschlichen Seele.

b) Thätigkeiten der menschlichen Seele (SS. 280 ff.):
1. Sensation,
2. Intellection,
3. Triebleben:
   αα) animalischer Instinct,
   ββ) Instinctus humanus,
   γγ) der Wille als rationaler Instinct. — Kritik der Rosmini'schen Anschauungen über das seelische Triebleben.

c) Gesetze der seelischen Thätigkeit (SS. 292 ff.):
1. der psychisch-animalischen Thätigkeit,
2. der rationalen Thätigkeit,
3. der praktischen Vernunftthätigkeit.

III. Das Denken.

a) Das Denken als reflexive Rationalität; die Logik als Geschick der reflexiven Denkthätigkeit (S. 305 f.).

1. Das reflexive Denken nach seiner objectiven Seite (S. 306 f.).
α) Die Urtheilsfähigkeit des menschlichen Verstandes.
αα) Genesis des Urtheiles als Reflexionsactes.
א) Die Urtheilsthätigkeit in ihrer Beziehung zur idealen Intuition,
ב) in ihrer Beziehung zur Perception,
ג) das Urtheil als Act des reflexiven Denkens.
ββ) Höchste Principien der reflexiven Urtheilsthätigkeit (S. 308 f.).
γγ) Artbestimmtheiten der Urtheile:
א) mit Rücksicht auf die constitutiven Elemente des Urtheiles: Subject und Prädicat; Classification der Prädicate und Subjecte (SS. 310 ff.);
ב) mit Rücksicht auf die Aufeinanderbeziehung von Subject und Prädicat (SS. 313 ff.):
ααα) bejahende,
βββ) verneinende Urtheile;
γγγ) Aufeinanderbeziehung bejahender und verneinender Urtheile.
ג) Regeln zur Auffindung der zu jedem wahrem Urtheile erforderlichen Identität zwischen Subject und Prädicat der Aussage (SS. 317 f.). — Über die Beziehung der Logik Rosmini's zur Seinsidee als Grundidee seines philosophischen Denksystems (SS. 318 ff.).
β) Die argumentative Thätigkeit der logischen Reflexion; der Syllogismus als die ausgebildete Form des rationalen Schlußverfahrens (SS. 322 ff.).
αα) Der Syllogismus als Reflex der dreieinigen Idealform des Urtheiles.
ββ) Arten und Formen der syllogistischen Argumentation.
γγ) Die dialektischen Modificationen des syllogistischen Schlußsatzes.
γ) Die Methode als planmäßige Direction der ratiocinativen Thätigkeit (SS. 329 ff.):
αα) demonstrative,
ββ) inquisitive,
γγ) didaskalische Methode.
2. Von der Wahrheit und Gewißheit der menschlichen Erkenntniß; logische Prüfungsmittel derselben (SS. 331 ff.):
α) Wahrheitskriterien,
β) Gewißheitskriterien;
γ) Ursachen des philosophischen Skepticismus.
3. Die subjective Überzeugtheit als geistiger Zusammenschluß des denkenden Subjectes mit der erkannten Wahrheit. Kritik der Rosmini'schen Lehre von der subjectiven Überzeugtheit.
b) Die Vermittelung des reflexiven Denkens in der intellectuellen Intuition (SS. 341 ff.).

1. Die allgemeine Seinsidee als aprioriſche Form aller menſchlichen Intellectionen.
2. Die weſentlichen Hauptarten der erworbenen Ideen: reine und gemiſchte Ideen.
3. Die Modi, Arten und Formen der menſchlichen Intellectionsthätigkeit.
α) Die Grundformen der menſchlichen Intellection:
αα) Univerſaliſation,
ββ) Abſtraction.
β) Die Thätigkeitsmodi der menſchlichen Intellection:
αα) Perception,
ββ) Abſtraction,
γγ) Complexion.
γ) Die in den Entwickelungsſtufen der menſchlichen Intellection gegebenen Arten derſelben:
αα) volle,
ββ) abgezogene,
γγ) vollendete Intellection; das integrative Denkverfahren.
c) Die Geſtaltung der ideellen Apprehenſion zum reflexiven Wiſſen (SS. 350 ff.).
1. Die oberſten Principien aller reflexiven Ratiocination.
2. Die Bewegung des reflexiven Denkens.
α) Ausgangspunkt der Bewegung: die directe Erkenntniß.
β) Modus der Bewegung: Analyſe und Syntheſe.
γ) Ziel der Bewegung: der vollentwickelte Begriff der Sache.
3. Wiſſen und Wiſſenſchaft.
α) Begriff des Wiſſens und der Wiſſenſchaft: Erkenntniß der Dinge aus ihren Gründen.
β) Einheit und Vielheit der Wiſſenſchaften.
αα) aprioriſches und aposterioriſches Element aller Erkenntniß;
ββ) das aprioriſche Ingrediens der menſchlichen Cognition als activ es Formprincip alles Wiſſens und Erkennens;
γγ) die reinen und angewandten Wiſſenſchaften.
γ) Die Philoſophie als die vollendete Wiſſenſchaft und Vollendung aller übrigen Wiſſenſchaften. Kritiſche Beleuchtung des Rosmini'ſchen Begriffes der Philoſophie.

IV. Das Sein und das Seiende.

a) Metaphyſiſche Realität der Seinsidee (SS. 360 ff.).
1. Pſychologiſche Erweiſung der Realität der indeterminirten Seinsidee.
2. Unwahrheit des pantheiſtiſchen Ontologismus.
3. Verhältniß der indeterminirten Seinsidee zur Vielheit der realen Dinge. Der indeterminirte aprioriſche Seinsgedanke als denknothwendige Vorausſetzung einer theiſtiſchen Philoſophie (SS. 369 ff.).
α) Die dialektiſchen Momente des indeterminirten Seinsgedankens;
β) die Beziehung dieſer Momente auf die Terminationen der indeterminirten Seinsidee;

γ) die aus diesen Terminationen resultirenden aprioriſchen Denkwahrheiten:
αα) aprioriſche Gewißheit der Exiſtenz Gottes;
ββ) aprioriſche Erweisbarkeit des Schöpfungsbegriffes;
γγ) Contingenz des geſchöpflichen Seins.
ααα) Begriff und Weſen der geſchöpflichen Contingenz;
βββ) das vom Intellecte angeſchaute Sein als dialektiſches Subject der contingenten Realitäten;
γγγ) die mit der Subjectirung der contingenten Realitäten im indeterminirten allgemeinen Sein gegebenen Beſtimmtheiten derſelben:
א) Abhängigkeit der oberſten Genera des Realen von den göttlichen Willensdeterminationen;
ב) Innere logiſche Nothwendigkeit der nachfolgenden Determinationen der Summa genera;
ג) Begriff und Arten der geſchöpflichen Begränztheit.

b) Die inneren Unterſchiedlichkeiten des Einen mit ſich ſelber identiſchen Seins und deren wechſelſeitige Beziehungen (SS. 384 ff.).
1. Die Dreiförmigkeit des Seins als ſolchen in Gott und in den Creaturen:
α) das objective,
β) das ſubjective,
γ) das moraliſche Sein.
2. Die Wechſelbeziehungen der drei Seinsformen und die daraus reſultirende Idee der Ordnung im Seienden.
3. Die Cauſalbeziehungen in der Ordnung des Seienden. Kritik der Rosmini'ſchen Erklärung des Hervorganges der mundanen endlichen Vielheit aus der abſoluten göttlichen Einheit.

c) Die realen Seinsunterſchiede und die darin begründeten Wechſelbeziehungen des Seienden (SS. 404 ff.).
1. Das abſolut Seiende und relativ Seiende in ihrem Unterſchiede und gegenſeitigen Verhältniſſe.
2. Die realen Unterſchiede innerhalb des relativ Seienden: Geiſter und Körper; Terminationen der zeitlich endlichen Dinge: Zeit, Raum, Bewegung; Idee des geſchöpflichen Univerſums.
3. Die gottgedachte Ordnung des Weltganzen, Geſetze der göttlichen Weltleitung.

V. Das Seinſollende.

a) Die deontologiſchen Wiſſenſchaften (SS. 426 ff.).
1. Begriff der Deontologie.
2. Specification der deontologiſchen Relationen.
3. Scientifiſcher Modus der Explication des Seinſollenden in jeder ſeiner Arten.

b) Die Deontologie als Sittenlehre.
1. Der ſpecifiſche deontologiſche Modus des Sittlichen;

2. die absolute Regel des sittlichen Thuns;
3. der organisch gegliederte Complex der sittlichen Functionen des Menschen. — Kritik der Rosmini'schen Ethik.

c) Die Rechts- und Gesellschaftslehre (SS. 431 ff.).
1. Wesen und Arten des Rechtes.
2. Arten und Formen der menschlichen Rechtsgemeinschaft.
3. Von den Zwecken der menschlichen Consociation und den Mitteln ihrer Verwirklichung.

Neunter Abschnitt.

Freunde und Schüler Rosmini's; die Stellung der Rosmini'schen Schule inmitten der heutigen Strömungen und Bewegungen im philosophischen Denkleben Italiens.

Freunde, Anhänger, Schüler Rosmini's (S. 442). Manzoni's und Tommaseo's Verhältniß zur Rosmini'schen Philosophie (SS. 443 ff.). Compendiatoren, Erläuterer und Apologeten der Rosmini'schen Doctrin: Pestalozza, Calza und Perez, Buroni (SS. 446 ff.). Die Rosmini'sche Doctrin als die richtige Mitte zwischen den Anschauungen der Pseudomystiker und Pseudothomisten: C. Pagano Paganini (SS. 450 ff.). Controverse Erörterungen zwischen den Rosminianern und den Vertretern des resuscitirten speculativen Thomismus; das Verhältniß Beider zu den Zielen und Aufgaben einer speculativen Welterkenntniß (SS. 454 ff.).

Einleitung.

Unter der italienischen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts sind in rein sachlichem Sinne jene philosophischen Bestrebungen zu verstehen, welche mit den Bemühungen um eine geistige Regeneration des italienischen Volkes nach Vorübergang der napoleonischen Gewaltherrschaft in Italien und nach Unterdrückung der ihr nachfolgenden revolutionären Zuckungen und conspiratorischen Regungen ihren Anfang nahmen. Die Ziele dieser Bemühungen modificirten sich je nach der persönlichen Geistesart, Gesinnung und Lebensstellung derjenigen, welche an denselben betheiliget waren; allerseits aber war man darin einverstanden, daß die Wiederaufnahme und Weiterführung der vielhundertjährigen Culturmission Italiens das unerläßlich gebotene Mittel einer Erneuerung des nationalen geistigen Lebens sei, durch dessen Vertiefung der Volksgeist zugleich auch moralisch gekräftiget, und eine in näherer oder entfernterer Zukunft bevorstehende Neugestaltung der äußeren Zustände und Verhältnisse der nationalen Existenz vorbereitet werden sollte.

Wie löblich und preiswürdig dieses Streben immerhin an sich war, schloß es doch die Gefahren verhängnißvoller Täuschungen und Irrungen nicht aus, welche besonders dann nicht zu vermeiden waren, wenn statt des ruhigen Zuwartens auf die mit innerer moralischer Nothwendigkeit eintretenden Ergebnisse und Folgen einer geistigen Regeneration mit hastender Ungeduld auf die Erreichung bestimmter politischer Ziele hingearbeitet wurde, welche mit dem Werke der nationalen Wiedergeburt keineswegs in einem nothwendigen Zusammenhange standen, vielmehr geeignet waren, von der eigentlichen Aufgabe des beabsichtigten Regenerationswerkes abzulenken, und die Verwirklichung

der höchsten, idealsten Ziele desselben in die Ferne einer unbestimmten dunklen Zukunft hinauszurücken oder vielleicht ganz preiszugeben. Jedenfalls ist es fraglich, ob das zu einem politischen Körper secundären Ranges geeinigte Italien nicht vielleicht auf lange von der Höhe der Culturmission, die es seit den Zeiten der Völkerwanderung in den vergangenen Jahrhunderten behauptete, herabgestiegen, und seiner einstmaligen hegemonischen Stellung im Völkerleben sich begeben habe.

Es wäre indeß ein unfruchtbares Beginnen, an die mit der Macht einer gewissen natürlichen Nothwendigkeit sich vollziehenden Ereignisse im Leben einer Nation den Maßstab einer abstracten Kritik anlegen zu wollen. Ein solcher Maßstab verbietet sich schon im Hinblicke auf den solidarischen Zusammenhang der geschichtlichen Lebensentwickelung des italienischen Volkes mit der politischen Gesammtentwickelung der europäischen Culturwelt; auch wird man sich gegen die aus dem allgemeinen Entwickelungsgange der Dinge hervortretenden Anzeichen höherer providentieller Fügungen nicht verschließen dürfen. Wir haben es hier mit der rein geistigen Seite der Vorgänge im nationalen Leben Italiens zu thun; unsere Aufgabe ist, die aus dem allgemeinen Bildungsleben der Nation sich herausfetzenden Bewegungen auf dem Gebiete der philosophischen Denkthätigkeit zu beleuchten, aus ihren Ursachen und Motiven zu erklären und nach dem Werthe ihrer Ergebnisse abzuschätzen. Die Vorgänge im politischen Leben der Nation kommen hiebei insoweit in Betracht, als sie in einer ursächlichen Verbindung mit jenen Bewegungen stehen, was allerdings gerade in der italienischen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts in ganz besonderem Maße zutrifft.

Das Vorhaben einer Erneuerung und Selbstvertiefung des geistigen Lebens der Nation schloß eine Emancipation von fremdländischen Einflüssen in sich, soweit durch diese die nationale Eigenart niedergehalten und das Denken und geistige Streben der Nation auf falsche Bahnen gelenkt worden war. Der auf sich selbst sich wieder besinnende Geist der Nation mußte sich zu einer tieferen Erfassung dessen, was in Sprache, Sitte und Religion als nationale Eigenart sich ausgeprägt hatte, und zur Wiederanknüpfung an die Ideen und Leistungen jener geistigen Größen, in welchen der Genius der Nation sich verkörpert hatte, angetrieben fühlen.

Der Hauptsitz der auf Wiedergewinnung der nationalen Eigenart des geistigen Lebens und Schaffens gerichteten Bestrebungen war

Norditalien. Eine rege literarische Thätigkeit, welche sich in diesem Theile Italiens während der ersten fünfundzwanzig Jahre dieses Jahrhunderts entfaltete und über die mannigfaltigsten Gebiete geistigen Schaffens verbreitete, galt zunächst den Bemühungen um die Reinigung und Veredlung der Schriftsprache durch Ausscheidung der Gallicismen und genauere Befreundung mit der Entwickelungsgeschichte der italienischen Volkssprache in den ältesten Stadien ihrer Bildung und ihres schriftstellerischen Gebrauches; damit verbanden sich die der Bildung und Läuterung des ästhetischen Geschmackes zugewendeten Bestrebungen, welche letztlich darauf abzielten, den gereinigten und veredelten Sprachformen auch einen ihnen angemessenen geistigen Inhalt einzugießen. Die Schwärmerei für den antiken Classicismus wurde als eine Geschmacksverirrung erkannt, und das poetische Schaffen auf die Befreundung mit dem Geiste des historischen Volkslebens und den durch dasselbe gebotenen Stoffen und Motiven poetischer Conception hingelenkt. Bei der engen Verwandtschaft zwischen poetischem Schaffen und philosophischer Denkconception konnte es nicht fehlen, daß mit den Bemühungen um eine echt nationale, im Geiste des historischen Volkslebens vertiefte Poesie auch verwandte Bestrebungen auf philosophischem Gebiete hervortraten, in welchen die auf Restauration eines echt italienischen Bildungslebens gerichteten Bestrebungen einen festen geistigen Halt gewinnen sollten. Die Tendenz dieser Bestrebungen konnte im Hinblicke auf die geschichtlich gegebenen Unterlagen und Bedingungen des italienischen Bildungslebens nur jene der katholischen Gläubigkeit sein, welche alle Ideale des italienischen Bildungslebens in sich faßte; Maroncelli, der theoretische Ästhetiker der in Norditalien entstandenen neuromantischen Schule, die ihren Centralsitz in Mailand hatte und daselbst ein eigenes literarisches Organ, den von Silvio Pellico redigirten „Conciliatore" sich schuf, sprach dieses mit bestimmtester Bewußtheit aus, und begründete die Berechtigung der Bestrebungen der neuen Schule auf geschichtsphilosophischem Wege durch Vergleichung des christlichen Bildungsideales mit jenem der vorchristlichen antiken Welt. Der vornehmste Vertreter dieser Richtung war der Dichter Alessandro Manzoni, in dessen Lebens- und Bildungsgange sich der Übergang vom Classicismus zum Romanticismus, sowie vom französisch angehauchten Skepticismus zur katholischen Gläubigkeit auf eine für die damaligen Zeitverhältnisse charakteristische Weise darstellt. In seinen späteren Lebensjahren verband ihn ein inniges Freundschafts-

verhältniß mit A. Rosmini, in dessen Anschauungen er den philosophischen Rückhalt jener Ueberzeugungen fand, welche den Intentionen seines künstlerischen Schaffens zu Grunde lagen und in unsterblichen Werken sich ausgeprägt hatten. Rosmini's Philosophie galt ihm als jenes Wahre, zu dessen Erfassung der in Mailand gesammelte Kreis der italienischen Neuromantiker ihrem Programme gemäß mittelst des Schönen gelangen wollte.

Die Rückkehr des italienischen Geistes zu sich selbst auf dem Gebiete des philosophischen Denkens mußte im Sinne der durchbrechenden neuen Richtung als Elimination jener Elemente aufgefaßt werden, welche das italienische Bildungsleben aus der englischen und französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts in sich aufgenommen hatte. Dem Eindringen des Lockeanismus hatte seinerzeit Vico's Freund und Gönner Paolo Doria zu wehren gesucht, nach ihm Gerdil denselben bekämpft; von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts angefangen hatte indeß der englische Empirismus in der italienischen Philosophie mehr und mehr Wurzel gefaßt, wozu die Befreundung mit den Lehren der englischen Moralisten und Socialtheoretiker das Ihrige beitrug. Der französische Sensismus wurde in Italien durch den als Prinzenerzieher nach Parma berufenen Condillac eingebürgert; aus dem Collegium Alberoni in Parma giengen Romagnosi und Melchiorre Gioja hervor, deren geistiger Einfluß die Bildungskreise Norditaliens bis in's dritte Jahrzehent dieses Jahrhunderts herab beherrschte. In Süditalien begann gegen Ende des zweiten Decenniums des Jahrhunderts der Calabrese Galluppi als philosophischer Denker sich bemerkbar zu machen, der allerdings eine entschieden bessere Richtung einschlug, aber zufolge seiner specifischen Befreundung mit der schottischen Schule nicht eine dem italienischen Geiste congeniale Philosophie bot. Mit diesen im damaligen italienischen Bildungsleben vorhandenen philosophischen Denkelementen hatten sich also jene Männer auseinanderzusetzen, welche eine den Bestrebungen der Neuromantiker entgegenkommende neue philosophische Richtung begründen wollten. Diese mußte selbstverständlich eine idealistische sein, und als eine specifisch christliche und katholische ihre Anknüpfungspunkte in der mittelalterlichen philosophischen Speculation, in den Doctrinen jener katholischen Denker, von deren Geisteshauche Dante's großes Gedicht beseelt war, suchen.

Wie sehr aber auch die Lehren eines Thomas Aquinas und Johannes Bonaventura von idealem Tiefsinne durchdrungen waren,

so war doch der philosophische Idealismus als ausgesprochener philosophischer Denkstandpunkt erst durch Cartesius und seine Schule, durch Malebranche und Leibniz zur Geltung gekommen; und obschon die Doctrinen dieser Denker nicht auf italischem Boden erwachsen waren, mußten sie doch als den Bestrebungen der neuen Schule denkverwandte und dem Idealismus des religiösen Gedankens sympathisch begegnende Anschauungsweisen eingehend gewürdiget werden, und dies umsomehr, da der Cartesianismus und die Malebranche'sche Lehre auf italischem Boden eine Geschichte hatten, letztere durch Gerdil's Einfluß in Mittel- und Süditalien sogar noch bis in die ersten Decennien des jetzigen Jahrhunderts nachwirkte. Auch die aus der Kant'schen Philosophie herausgewachsene neudeutsche Speculation dürfte nicht ignorirt werden; das Gewicht und die geistige Bedeutung derselben machte sich im europäischen Bildungsleben des neunzehnten Jahrhunderts mit solcher Wucht geltend, daß die um die Schaffung eines speculativen Theismus bemühten Wortführer der italienischen Philosophie nicht umhin konnten, sich ausführlichst mit derselben auseinanderzusetzen. Und da fand sich, daß auch die neuere italienische Philosophie Männer denkverwandten Geistes aufzuweisen habe, welche das in der deutschen Speculation Angestrebte und zum Ausdrucke Gekommene geistig anticipirt hätten; dies wurde zugleich als ein Beweis dafür genommen, daß es dem Genius des italischen Volkes nicht an den Mitteln fehle, seine auf dem Grunde einer reichen, bis in die graue Vorzeit zurückreichenden Culturtradition ruhenden Denkbestrebungen mit den gesteigertsten geistigen Strebungen des neuzeitlichen Culturlebens harmonisch zu vermitteln — ja weit harmonischer, als es irgend einer der übrigen europäischen Nationen möglich sein möchte.

Das waren die Stimmungen, von welchen der im Elemente des katholischen Gedankens sich mit sich selber vermittelnde speculative Idealismus der italienischen Philosophie dieses Jahrhunderts getragen war. Leider mischte sich demselben durch seine Lirung mit politisch-nationalen Aspirationen ein trübendes Element bei, welches der strengen Objectivität der rein philosophischen Forschung ganz gewiß nicht förderlich war. Wie natürlich und selbstverständlich es immerhin ist, daß die geistige Eigenart eines Volkes auch in der Philosophie, dem höchsten Sublimate seines geistigen Strebens, sich zur Geltung bringe, so gewiß und evident steht andererseits fest, daß der Cultus des philosophischen Gedankens nicht ein specifisch nationales, sondern ein gemein-

menschliches Interesse und eine gemeinmenschliche Angelegenheit ist. Die im speculativen Idealismus der italienischen Ontologisten dieses Jahrhunderts angestrebte Philosophie wollte eine katholische Philosophie sein; der Katholicismus ist aber seiner Natur nach kosmopolitisch, und die Verbindung dieser Art von Philosophie mit bestimmten national-politischen Zielen konnte nur die Aufgabe der Kirche selber gefährden. Gioberti's Idee von der katholischen Mission des italienischen Volkes hob sich in sich selbst auf, wenn sie einem bestimmten politisch-nationalen Zwecke dienstbar gemacht wurde; die vollkommene Durchführung des national-politischen Programmes, die allerdings über das von Gioberti Gewollte weit hinausgriff, zog den inneren Conflict zwischen dem staatlichen und religiösen Bewußtsein der politisch unificirten Nation als unabweisliche Consequenz nach sich. Es darf nicht Wunder nehmen, wenn in den Augen Solcher, welchen die Verwirklichung der politisch-nationalen Idee als das Endziel des geistigen Aufschwunges der Nation galt, die katholisch-kirchliche Tendenz einer mit jener Idee sich identificirenden Philosophie einen sehr relativen Werth hatte; die absoluten Unitarier dürften wohl vom Anfange her der Ueberzeugung gewesen sein, daß die Erfüllung der katholischen Mission Italiens der geschichtlichen Vergangenheit angehöre, und die in der Verwirklichung derselben zum Ausdrucke gekommenen religiösen Ideen mit jenen des neuzeitlichen Culturlebens nicht mehr vereinbar seien.

In der seit dem Beginne der politischen Unification Italiens zu Tage getretenen philosophischen Literatur Italiens liegen noch nicht die Ergebnisse eines abgeschlossenen Entwickelungsprocesses vor. Theilweise wirken noch, wenn auch in abgeschwächtem Maße, jene Gedankenrichtungen nach, welche in die Zeit des begeisterten philosophischen Aufschwunges während der ersten Hälfte des Jahrhunderts fallen; und auch aus kritisch-gelehrten Arbeiten, welche den früheren Perioden der italienischen Philosophie gewidmet werden, ist zu entnehmen, daß der italienische Geist seiner Eigenart auf philosophischem Gebiete sich zu entäußern nicht gewillt sei. Andererseits ist aber die bedeutsame Wandlung nicht zu verkennen, welche seit einem Menschenalter in den Überzeugungen Vieler, selbst Solcher, welche seinerzeit den durch den speculativen Idealismus vertretenen christlich-philosophischen Überzeugungen gehuldiget hatten, vor sich gegangen ist. Das unruhige Suchen nach neuen Anknüpfungspunkten der philosophischen Strebethätigkeit, die Orientirung an den mannigfachsten und differentesten

Anschauungsweisen der außeritalienischen europäischen Culturwelt läßt deutlich erkennen, daß das ruhige Gleichgewicht eines in sich befriedigten harmonischen Bildungsstrebens in der heutigen italienischen Philosophie nicht vorhanden sei.

Der Riß zwischen dem politischen und kirchlichen Italien rief den Gegensatz zwischen einer kirchlichen und säcularen Philosophie hervor, deren beiderseitige Träger die philosophischen Vertreter eines reactivirten Thomismus und die Vertreter des mit der kirchlichen Religionstradition zerfallenen Zeitbewußtseins sind. Das Aufklaffen dieses Gegensatzes war eine natürliche Folge des Niederganges des speculativen Idealismus, in welchem auf Grund einer genaueren Befreundung und Selbstauseinandersetzung mit der neueren nachscholastischen Philosophie eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen, eine regenerative Umbildung des modernen Zeitdenkens im Lichte der katholischen Idee angestrebt worden war. Der Gegensatz zwischen kirchlicher und säcularer Bildung und Anschauungsweise hatte sich wohl schon innerhalb der hierauf gerichteten Bestrebungen bemerkbar gemacht, und trat in der seinerzeit zwischen Rosmini und Mamiani geführten philosophischen Controverse zu Tage; er erweiterte und verschärfte sich unter den Eindrücken und Wirkungen der nachfolgenden politischen Ereignisse, und hat unzweifelhaft die Bedeutung einer ernstlichen Krisis im Bildungsleben der heutigen Italiener. Die philosophische Vertretung des Thomismus beschränkt sich vor der Hand auf die Abwehr incorrecter, mit dem kirchlichen Glaubensbewußtsein nicht verträglicher Anschauungen und Bestrebungen. Dieses vorerst nur negative Verhältniß zu dem vom christlichen Supranaturalismus abgewendeten Zeitbewußtsein wird sich insoweit modificiren müssen, als es die Rücksicht auf die unläugbar berechtigten und mit dem christlichen Glaubensbewußtsein ganz wohl verträglichen Errungenschaften des heutigen Culturlebens fordert, welche keineswegs sich auf die Fortschritte in der Erkenntniß der sinnlichen Stoffwelt sich beschränken. Es wird sich darum handeln, den in der speculativen Thomistik enthaltenen Ideen die nöthige Fassungsweite zu geben, vermöge welcher sie den gesammten Entwickelungsgang der nachscholastischen neuzeitlichen Denkbewegung zu umspannen sich geeignet erweisen werden.

Bereits Rosmini glaubte in der Lage zu sein, die Coincidenz seines Vernunftidealismus mit dem von seiner scholastisch-peripatetischen Einkleidung abgelösten speculativen Lehrgehalte der thomistischen Doctrin

erweisen zu können. Es ist nicht schwer nachzuweisen, daß er hierin von einer Täuschung befangen war und den Thomismus selber in ein falsches Licht stellte. Es wäre indeß unbillig, einzig hievon den endgiltigen Entscheid über den Werth seiner philosophischen Lebensarbeit abhängig machen zu wollen. Der tiefe heilige Ernst, mit welchem er die Aufgabe derselben, wie sie unter den zeitlich-örtlichen Bedingungen seines Auftretens sich ihm darstellte, in's Auge faßte, und die unläugbar hohe geistige Befähigung, welche er in der Ausführung seines philosophischen Denkunternehmens an den Tag legte, sichern ihm für immer ein ehrenvolles Andenken in der kirchlichen Erinnerung sowol, als auch in der Geschichte der neueren Philosophie. Wir machen seine Denkbemühungen zum Ausgangspunkte unserer Darstellung der italienischen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, welche wir in einer auf unsere deutschen Verhältnisse berechneten Überschau in möglichster Vollständigkeit vorzuführen gewillt sind. Der geistige Rahmen, in welchen der Gesammtstoff der Darstellung gefaßt werden soll, ist in den vorausgeschickten allgemeinen Betrachtungen kenntlich gemacht; zu den nöthigen Nachholungen aus der dem Auftreten Rosmini's vorausgehenden Epoche der italienischen Philosophie in deren Übergange aus dem vorigen Jahrhunderte in das jetzige wird sich sowol in diesem Theile als auch in den weiter folgenden Theilen der vorliegenden Arbeit der geeignete Anlaß bieten.

A. Rosmini und seine Schule.

Erſter Abſchnitt.

Abriß der äußeren Lebensverhältniſſe A. Rosmini's; das aus der ſelbſtthätigen Geſtaltung derſelben heraustretende Bild ſeiner ethiſchen Perſönlichkeit, ſeine Haltung und ſein Wirken als Mann der Kirche.

Antonio Rosmini entſtammte einem altadeligen Geſchlechte,[1] als deſſen Ahnherr in der Familienchronik des Hauſes der aus dem Bergamaskiſchen ſtammende Aresmino degli Opranді genannt wird. Dieſer nahm Dienſte unter den Soldtruppen der Republik Venedig und wurde als Befehlshaber (Conte stabile) der in Verona ſtationirten Truppenabtheilung der Republik unter die Patriziergeſchlechter Veronas aufgenommen (a. 1454). Bald darauf wurde er in der gleichen Eigenſchaft eines Conte stabile in das von den Grafen di Caſtelbarco an die Republik Venedig abgetretene Städtchen Rovereto verſetzt, woſelbſt er auch verſtarb (zwiſchen a. 1464—1469). Seine Leiche wurde in der Kirche S. Maria del Carmine beigeſetzt; auf einer Sepulchralinſchrift der Kirche erſcheint er unter dem Namen Rosmini.[2] Von da an war das in mehrere Linien ſich theilende Geſchlecht faſt ausſchließlich in und um Rovereto anſäſſig, obſchon mehrere

[1] Vgl. Fr. Paoli, Antonio Rosmini e sua prosapia. Rovereto, 1880. — In Betreff des Biographiſchen ſind hier außerdem noch benützt: Cenni biografici di Antonio Rosmini (Intra 1871), und die in Rosmini's Werken (Bd. 31 u. 32) enthaltene Briefſammlung: Epistolario. Parte I: Lettere religioso-famigliari (Turin, 1857). Die übrigen Theile des ſehr ausgedehnten Briefwechſels Rosmini's ſind bis jetzt noch nicht veröffentlicht worden.

[2] Vgl. Paoli, p. 21: Negli atti notarili di diversi tempi diversamente scritto si legge questo cognome, come a dire: Rosmini, Rasmini, Resmini, Rusmini, Rossamini. Rossemini e perfine Rosmarini.

Angehörige desselben auch in anderen norditalienischen Städten sich niederließen. Die Verbindung mit Verona dauerte wegen des daselbst erlangten Bürgerrechtes und der im Veronesischen gelegenen Familiengüter auch dann noch fort, als Rovereto in österreichischen Besitz übergegangen war (a. 1510). Der ältere Hauptzweig des in Rovereto ansässig gewordenen Geschlechtes theilte sich in die zwei Hauptlinien der Rosmini-Pamfili und der Rosminoni, deren ersteren von Kaiser Maximilian II., letzteren von Kaiser Leopold I. das Adelsdiplom verliehen wurde. Die letztere Linie setzte sich, nachdem die im Roveretanischen befindlichen Träger derselben ausgestorben waren, in den Descendenten einer Paduaner Abzweigung derselben fort, deren einer Nicolò Rosmini, zur Unterscheidung von einem älteren gleichnamigen Gliede der Linie auch Nicolò il giovane genannt, in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts wieder nach Rovereto übersiedelte und durch die Heirat mit der letzten Alleinerbin des alten Roveretanischen Hauses der Parolini sich einen gesicherten Vermögensstand schuf. Die beiden Söhne desselben: Nicolò Francesco (geb. 1678) und Ambrogio (geb. 1680) wurden die Begründer der zwei Linien Rosmini alle Saleſiani und Rosmini-Serbati, deren letzterer unser Philosoph angehört und welche in ihm und seinen Geschwistern erlosch, während die erstere ausgebreitetere noch heute durch eine Mehrzahl von Descendenten in Südtirol und Norditalien vertreten ist. Das Prädicat Serbati fiel dem Großvater unseres Philosophen, Gianantonio, dem zweitgebornen Sohne des obenerwähnten Ambrogio, mit einem durch Erbschaft an ihn gekommenen Fideicommißgute zu, welches a. 1617 von dem Roveretaner Patrizier Benedetto Serbati gestiftet worden war.[1] Gianantonio war mit einer Gräfin Fedrigotti verheiratet; der zweitgeborne Sohn aus dieser Ehe, Pier Modesto († 1820), der mit der Gräfin Giovana Formenti aus Riva sich vermählte, wurde Vater dreier Kinder: Gioseffa Margherita (geb. 1794), Antonio (geb. 1797) und Giuseppe (geb. 1798). Gioseffa Margherita, unseres Antonio ältere Schwester, erhielt ihre religiöse Erziehung in einem Innsbrucker Damenstifte und widmete sich nach ihrem Austritte aus demselben in unbedingter Hingebung den Werken der christlichen Frömmigkeit und Nächstenliebe; sie trat der von der Markgräfin Maddalena di Canossa gegründeten Congregation der Figlie della Carità bei (1824) und

[1] Vgl. Paoli, pp. 64 sg.

wurde Leiterin einer Abtheilung dieser Genossenschaft in Trient (1828), für welche sie das Klostergebäude eines aufgehobenen Minoriten-conventes erwarb. Nach vierjährigen Bemühungen um das Gedeihen des von ihr geleiteten Institutes begab sie sich in das Mutterhaus zu Verona zurück, woselbst sie, erschöpft von den Anstrengungen ihres aufopfernden Wirkens, eines heiligmäßigen Todes verblich (15. Juni 1833). Antonio's jüngerer Bruder Giuseppe verblieb nach dem Tode seines Vaters bei der Mutter, um ihr bis zu ihrem Ableben (1842) zur Seite zu stehen; er vermählte sich hierauf mit einer Baronesse di Rallo und widmete sich in Gemeinschaft mit ihr Werken der christlichen Frömmigkeit und Charität, welche insbesondere auch der Congregation der Figlie di Carità zu Gute kamen. Er war nach dem Hingange seines älteren Bruders Antonio der letzte männliche Sprosse des Hauses Rosmini-Serbati, deren Name mit seinem Tode (1863) erlosch.

Antonio, der berühmteste Sprosse der Familie Rosmini-Serbati und des gesammten Geschlechtes der Rosmini, wurde am 25. März 1797 geboren. Nicht mit Unrecht wurde darauf hingewiesen, daß sein Geburtstag mit dem Feste Mariä Verkündigung zusammenfiel; seine Geburt schloß für sein Geschlecht die Verheißung eines in der Geschichte der Italiener unsterblichen Namens in sich und eine noch höhere Verheißung für ihn selber und für die Eltern, welchen er geschenkt wurde. Er empfieng in der Taufe die Namen Antonio, Francesco, Ambrogio; Antonio wurde er nach seinem Großvater, Ambrogio nach seinem Urgroßvater genannt; der Name Francesco sollte an den Begründer der Paduaner Linie des Hauses erinnern, auf welchen das Geschlecht der Rosmini-Serbati letztlich zurückzuführen war. Zur Erinnerung an seinen Großvater von mütterlicher Seite wurde ihm überdieß der Name David beigelegt. Wir wollen nicht des Längeren bei den Angaben über die harmlose früheste Jugendzeit Antonio's verweilen, in dessen sanftem Ernste und sinnig stillem Wesen die Anzeichen seines künftigen Berufes bald kenntlich hervortraten;[1] die Eltern, welche sich an seinen vielversprechenden Anlagen erfreuten, ließen ihm eine sorgfältige Erziehung angedeihen und trugen Sorge um gute und verläßliche Leiter seiner Jugend. Er besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt und widmete sich sodann im Hause seiner Eltern der Vorbereitung auf das Universitätsstudium unter der Leitung des Pietro

[1] Eine anziehende Selbstschilderung seines Wesens bieten die aus seiner Jugendzeit erhaltenen Briefe. Vgl. das oben citirte Epistolario, Lett. 1—12.

Orsi, der sich bereits in dem den Eltern befreundeten Hause der Fedrigotti als Erzieher bewährt hatte und den jungen Antonio in Mathematik und Philosophie zu unterweisen hatte. Antonio's wiederholt geäußerter Entschluß, sich dem geistlichen Stande zu widmen, betrübte anfangs die Eltern, welche, da sein jüngerer Bruder kränklich war, durch Antonio's Vorhaben das Fortbestehen des Hauses Rosmini-Serbati in Frage gestellt sahen. Da an der Aufrichtigkeit und dem Ernste seines Entschlusses nicht zu zweifeln war, so sahen sie darin einen höheren Ruf, welchem sie nicht zu widerstreben wagten;[1] Antonio bezog die Universität Padua, um daselbst Theologie zu studiren, neben welcher er indeß auch den Besuch juridischer und medicinischer Collegia nicht verabsäumte. Er schloß in Padua Freundschaft mit ausgezeichneten jungen Männern, mit Tommaseo, Apolonia, Paravia, Stefani und dem Israeliten Uzielli, erntete reiches Lob von seinen Lehrern und wurde, wie früher in Rovereto, durch die Hochschätzung und Bewunderung seiner Mitschüler ausgezeichnet. Über seine Lebensführung während der Zeit seines Aufenthaltes in Padua gibt uns einer seiner Briefe, in welchem er über sein tägliches Thun und Lassen an seinen Vater berichtet,[2] einläßliche Aufschlüsse; seinem Vetter, dem jungen Conte Antonio Fedrigotti, schildert er[3] die Freuden und Sorgen seines eifrigen Studienlebens und spricht von der beglückenden Nähe der Zeit des Empfanges der priesterlichen Weihen; für seinen jüngeren Bruder Giuseppe hat er liebevolle Ermunterungen zum christlichen Tugendstreben in Bereitschaft.[4] Von besonderem Interesse sind die Briefe, welche der junge Antonio aus Anlaß einer für ihn allerwichtigsten Angelegenheit nach Rovereto richtet;[5] die venetianische Familie Venier hatte ihre werthvolle Bibliothek an einen Paduaner Antiquar veräußert und Antonio sah sich vor eine so bald nicht mehr wiederkehrende Gelegenheit der Erwerbung eines reichen, aber freilich auch ziemlich kostspieligen Bücherschatzes gestellt. Da werden denn an einem und

[1] Rosmini erinnert in einem später geschriebenen Briefe (Epistolario, Lett. 139) seine Mutter an die Worte, mit welchen sie ihre Einwilligung in seine Standeswahl erklärte: Ben mi ricordo che fin da quando io vestii quest' abito benedetto, Ella maternamente mi disse: „Fate la volontà del Signore, io a questa non mi opporò mai."

[2] Epistolario, Lett. 25.

[3] Epistolario, Lett. 21.

[4] O. c., Lett. 20.

[5] O. c., Lett. 15—19.

demselben Tage drei Briefe an die Mutter, an den Vater und an Freund Pietro Orsi abgefertiget, um von den Eltern die nöthige Summe zum sofortigen Ankauf der Bibliothek zu erwirken. Die liebevollen Eltern vermochten dem theuren Sohne die Freude seines Herzens nicht zu versagen; schon fünf Tage später erfolgen die freudigen Danksagungen des hochbeglückten Antonio an die guten Eltern unter Anwünschung der reichsten himmlischen Vergeltung für den ihm zugewendeten kostbaren Schatz. Sein Vater erlebte nicht mehr das Ende seines Paduaner Aufenthaltes, erwies ihm aber vor seinem Hinscheiden noch eine letzte Segnung, indem er ihn zum Erben des Familienvermögens einsetzte. Antonio empfieng nach Erlangung des theologischen Doctorgrades, dessen Erwerbung seinen Aufenthalt in Padua um ein Jahr verlängerte, die höheren Weihen durch den Bischof von Chioggia,[1] und kehrte hierauf (1821) nach Rovereto in das Haus der Mutter zurück, um daselbst in stiller Zurückgezogenheit, nur mit einigen auserlesenen Freunden verkehrend, ernsten Studien zu obliegen, zu deren Betrieb ihm die letztwillige Verfügung seines gütigen Vaters die ausgiebigsten Mittel verschafft hatte. Er zog außer der Theologie und Philosophie auch die exacten Wissenschaften und die schönwissenschaftliche Literatur in den Bereich seiner Studien; worauf es in diesen mit aller Macht einer jugendlichen Begeisterung unternommenen Bildungs- und Orientirungsbestrebungen abgesehen war, sollte in nicht allzu ferner Zeit nach Veröffentlichung seiner ersten bedeutenderen schriftstellerischen Arbeiten kenntlich hervortreten und wird in den nächstfolgenden Abschnitten näher beleuchtet werden. Eine erste Reise nach Rom, welche er bald nach seiner Rückkehr aus Padua als Begleiter des Patriarchen von Venedig, Ladislaus Pyrker, unternahm, brachte ihn mit dem damaligen Camaldulenser Abte Mauro Capellari in Berührung, der ihm von da an das aufrichtigste Wohlwollen bewahrte, später als Cardinal ihn dem Papste Pius VIII. vorstellte (1828), und nachdem er selbst als Gregor XVI. den päpstlichen Thron bestiegen hatte, bis an sein Lebensende mit väterlicher Liebe und Fürsorge über allen Unternehmungen seines ihm theuren Schützlings wachte. Wie bereits Pius VIII. unter den Eingebungen Capellari's, so sprach dieser selber als Papst den Wunsch aus, Rosmini möge nicht so sehr den Verrichtungen der priesterlichen Seelsorge, als vielmehr wissen-

[1] Vgl. Rosmini's Dankschreiben an denselben aus Rovereto O. c., Lett. 28.

schaftlichen Arbeiten obliegen, um erleuchtend und klärend in das geistige Leben der Zeit einzugreifen und die edleren Richtungen desselben durch die ihm gewordenen Gaben fördern zu helfen. Er sprach sich fast mißbilligend über die Roveretaner Bürgerschaft aus, auf deren Drängen der Bischof von Trient 1834 dem allverehrten Antonio Rosmini die Verwaltung der Pfarre San Marco in Rovereto übertrug, spendete aber später seinen vollen Beifall der von Rosmini gegründeten Priesterconcregation, welche unter dem Namen Istituto della Carità vom Papste durch ein Breve vom 20. September 1839 feierlich bestätiget wurde.[1]

Den ersten Gedanken zur Gründung dieses Institutes hatte die Markgräfin Maddalena di Canossa in Rosmini angeregt;[2] er erwog lange, ob er darauf einzugehen hätte, glaubte aber endlich im Vertrauen auf die göttliche Hilfe das schwierige Unternehmen ohne Beeinträchtigung seiner anderweitigen Berufsarbeiten in's Werk setzen zu können. Da er 1826 nach Mailand sich begab, um den Druck seiner Opuscoli filosofici zu überwachen,[3] besichtigte er die daselbst von der Markgräfin in's Leben gerufene Waisenkinderanstalt, deren Leitung er nach dem Wunsche der Gründerin übernehmen sollte. Er machte bei dieser Gelegenheit die Bekanntschaft des Conte Jacopo Mellerio und des Missionärs Giovanni Löwembruk, welche sich ihm als erste Genossen des zu gründenden Institutes della Carità anboten. Zur Vorbereitung auf das in's Werk zu setzende Unternehmen[4] zog sich Rosmini an einen entlegenen einsamen Ort in der Nähe von Domo d'Ossola zurück; auf dem Monte Calvario in der Nähe des Simplon verblieb

[1] Text des Breve in Cenni biografici ecc., p. 27.

[2] Vgl. den auf diese Angelegenheit bezüglichen brieflichen Verkehr Rosmini's mit der Markgräfin: Epistolario, Lett. 32. 38. 45. 46. 102.

[3] Während dieses Aufenthaltes erlebte er den herben Schmerz, einen daselbst lebenden Verwandten, Carlo Rosmini, eine Zierde der Mailänder Gelehrtenkreise und Verfasser einer Geschichte der Stadt Mailand, durch einen plötzlichen Tod zu verlieren (Epistolar., Lett. 64). Vgl. über Carlo Rosmini Paoli pp. 57—59; ferner die A. Rosmini's Principj della scienza morale (Mailand 1831) vorausgeschickte Widmungsschrift an den Conte Carlo Castelbarco und dessen neuvermählte Gattin (p. V).

[4] Der werkthätige Helfer in der Anbahnung des Unternehmens war Löwembruk, wie aus einer Reihe von Briefen, welche Rosmini in dieser Angelegenheit an ihn während der Jahre 1826—1829 richtete, hervorgeht. Vgl. Epistolario, Lett. 65. 66. 68. 70. 71. 73. 75. 77. 78. 83. 87. 90. 92. 99. 108. 116. 119. 123. 127. 129. 131. 133. 134. 136. 138. 144. 147. 148. 152. 167.

er, von allem Menschenverkehr abgeschieden, ein ganzes Jahr, um dem Gebete zu obliegen und die Satzungen der Congregation auszuarbeiten,[1] ohne indeß seine wissenschaftlichen Arbeiten auszusetzen, indem er nebenbei mit Abfassung seines Nuovo Saggio sull' origine delle idee beschäftiget war. Nach Jahresfrist kamen seine beiden Gefährten mit zwei neuen Genossen, um ihn zur Reise nach Rom abzuholen; er fand sowol beim Papste Leo XII. als auch bei dessen Nachfolger Pius VIII. ermunternde Aufnahme, nebenbei ließ er in Rom den fertig gewordenen Nuovo Saggio drucken (1829). Der Bischof Luschin von Trient lud ihn ein, die Leitung des Priesterseminars in Trient zu übernehmen; Rosmini lehnte diesen Antrag ab, erbot sich aber, in anderer Weise seiner Geburtsdiöcese zu dienen.[2] Er organisirte ein Predigerseminar, dessen Leitung er mit zwei anderen geistlichen Professoren übernahm, gründete nebstbei einen Verein von Geistlichen zur wechselseitigen religiösen und wissenschaftlichen Anregung; auch ein Studentenconvict rief er in's Dasein und suchte diese Schöpfung durch Veranlassung belehrender Vorträge, welche allen Lernbegierigen zugänglich sein sollten, gemeinnützig zu machen. Die hieraus erwachsenen innigen Beziehungen zwischen Rosmini und der Bewohnerschaft Roveretos führten dazu, daß er, wie schon erwähnt, auf ein Jahr auch die Leitung der Pfarre San Marco übernahm.[3] Sein Wirken während dieser Zeit war von außerordentlichem Erfolge; allerdings gesellte er sich die nöthige Zahl von geistlichen Gehilfen bei, so daß er trotz eifriger Erfüllung seiner Pflichten als Oberleiter der geistlichen Pastoration die nöthige Zeit zur Abfassung schriftstellerischer Arbeiten fand. Er entwarf dazumal die Grundzüge einer Antropologia sopranaturale und beschäftigte sich nebstdem mit der Revidirung und neuen Ausarbeitung verschiedener Schriften apologetischen und erbaulichen Inhaltes, welche später unter dem gemeinsamen Titel Prose ecclesia-

[1] Den Plan des Institutes hatte er schon 1826 in einem Briefe an Gasparo Bertoni in Verona entwickelt (Epistolar., Lett. 47); später vertheidigte er denselben gegen die vom Veroneser Bischofe Grasser erhobenen Bedenken (Lett. 190). Seinem Gönner Capellari empfiehlt er wiederholt die Angelegenheit: Lett. 69. 71. 172.

[2] Vgl. Rosmini's Brief an den Bischof Luschin Epistolar., Lett. 174.

[3] An der Roveretaner Kirche San Marco, die a. 1446 unter venetianischer Herrschaft erbaut worden war, waren bereits im sechzehnten Jahrhundert zwei Rosmini: Zaccaria R. (1524) und Francesco R. (c. a. 1580) als Rectoren angestellt gewesen. Im J. 1582 wurde diese Kirche zu einer Pfarrkirche erhoben. Vgl. Paoli, p. 24.

stiche an's Licht traten. Das Außergewöhnliche verträgt sich nicht auf die Dauer mit der gewöhnlichen Ordnung der Dinge; Rosmini zog sich im Jahre 1835 in sein väterliches Haus zurück und arbeitete an seiner gegen Mamiani gerichteten Schrift sul rinnovamento della filosofia in Italia. Da er sich wieder nach Domo d'Ossola zurückzog, gedachte ihn der König Karl Albert zum Abte von S. Michele della Chiusa einzusetzen. Rosmini weigerte sich, die Abtswürde anzunehmen und ließ sich bloß zur Administration der Abtei herbei; er benützte diese Gelegenheit, der rauhen Gebirgsgegend im Angesichte des Mont Cenis eine ausreichende geistliche Pastoration zu verschaffen, indem er ein halbverfallenes Kloster daselbst restauriren ließ und mit einer ausreichenden Zahl von Mitgliedern seiner Congregation besiedelte. Mittlerweile war er auf Förderung und Vervollkommnung dieses seines Institutes bedacht und nahm auch eine andere, für die Erziehung und den Unterricht der weiblichen Jugend bestimmte Congregation, die Figlie della Carità, unter seine besondere Obsorge. Er kaufte sich in Stresa am Lago Maggiore an (1838) und baute daselbst eine Kirche und ein Haus für sich, in welchem er mit mehreren Mitgliedern seiner Congregation gemeinsam der Pflege der Andacht und wissenschaftlicher Studien lebte; eine ganze Reihe von größeren Werken, seine Antropologia in servigio della morale, seine Filosofia del diritto, Filosofia della politica, seine Psicologia, Teodicea und andere kleinere Arbeiten wurden während dieser Zeit ausgearbeitet oder zum Drucke befördert. Nachdem sein Institut die förmliche kirchliche Approbation erlangt hatte, begab er sich nach Rom, um dem Papste Gregor XVI. für die ihm bewiesene Huld zu danken, und schlug sodann seinen bleibenden Sitz in Stresa auf.

Rosmini's Thätigkeit blieb nicht unangefochten. Nicht nur gegen das Institut della Carità, sondern auch gegen die in seinen Schriften niedergelegten Anschauungen wurde Widerspruch erhoben. Gregor XVI. hielt schützend seine Hand über Rosmini und gebot dem zwischen Rosmini und seinen Gegnern entbrannten literarischen Streite Einhalt. Eine ehrende Anerkennung des Wirkens seines Institutes schloß der Wunsch in sich, welchen Gualtieri, der Vorstand der Kirche San Zenone in Verona, in seinem Testamente aussprach, daß nach seinem Tode die Pastoration jener Pfarre den Brüdern della Carità übertragen würde. Rosmini begab sich selbst nach Verona (1846), um diese Angelegenheit persönlich zu ordnen und ihr eine für die geist-

lichen und leiblichen Bedürfnisse der armen Bevölkerung des Pfarrsprengels möglichst förderliche Gestaltung zu geben. Während seines Aufenthaltes daselbst begann er an seiner Ontologia zu arbeiten, deren erster Band schon dazumal erscheinen sollte; die Veröffentlichung unterblieb vorläufig aus Gründen allgemeiner Natur und persönlicher Art. Das weit angelegte Werk trat erst als Opus posthumum, und auch da nicht vollständig abgeschlossen, an's Licht.

Europa stand, als Rosmini die Veröffentlichung seiner Ontologia vorbereitete, an der Schwelle des Revolutionsjahres 1848. Papst Pius IX., welchem bei dessen Regierungsantritte Rosmini sich und seine Congregation in einem besonderen Schreiben empfohlen hatte, antwortete huldreich in einem Breve vom 22. August 1846[1] und nahm auch zwei im Jahre 1848 veröffentlichte Schriften Rosmini's: Le cinque piaghe della chiesa[2] und Il progetto di costituzione secondo la giustizia sociale, freundlich entgegen. Im Sommer des Jahres 1848 übernahm Rosmini auf Anregung des dem damaligen Turiner Ministerium Collegno-Cassati angehörigen Gioberti eine diplomatische Mission nach Rom.[3] Er unterzog sich derselben nicht allzugerne und verstand sich zur Übernahme derselben nur in der Hoffnung, den Interessen der Kirche sich nützlich erweisen zu können. Die Zumuthung, auf den Beitritt des Papstes zu einem Offensivbündniß der italienischen Fürsten und Staaten gegen Österreich hinzuarbeiten, wies er von sich, acceptirte aber die Idee eines Defensivbündnisses der italienischen Fürsten und Staaten unter dem Ehrenpräsidium des Papstes.

Rosmini fand wohlwollende Aufnahme bei Pius IX., der ihm, trotz Rosmini's Widerstreben, bereits auch die Cardinalswürde zugedacht hatte; die Ermordung des Ministers Rossi (15. November 1848) zusammt ihren weiteren Folgen machte dem Wirken Rosmini's am päpstlichen Hofe ein Ende. Rosmini rieth zur raschen Niederwerfung der Revolution in Rom durch die aus Bologna herbeizurufenden treugesinnten Truppen; Pius wollte sich in keinen Kampf mit der revolutionirten Bevölkerung Roms einlassen und zog es vor, die Wieder-

[1] Vgl. Cenni biografici, pp. 33 sq.

[2] Dieses Büchlein hatte Rosmini schon viel früher abgefaßt. Die Vorrede desselben ist vom 18. Nov. 1832 datirt.

[3] Vgl. hierüber: Della missione a Roma di A. Rosmini-Serbati negli anni 1848—49 Commentario. Turin, 1881.

herstellung der Ordnung in Rom den katholischen Mächten zu überlassen. Der vor der Flucht des Papstes demselben von der constituirenden Versammlung gemachte Vorschlag, ein Ministerium unter der Präsidentschaft Rosmini's zu bilden, wurde von Rosmini selber unwillig abgelehnt. Auf den Wunsch des Papstes kam er nachträglich, von des Papstes Neffen Gabriele Mastai und dem Minister Montanari begleitet, nach Gaëta; da er aber wahrnahm, daß am Hofe zu Gaëta eine seiner Person und seinen Anschauungen minder günstige Anschauung die Oberhand gewann, so suchte er beim Papste um die Erlaubniß an, sich nach Neapel begeben zu dürfen, woselbst er die Drucklegung seiner Operette spirituali betreiben wollte. In Neapel erfuhr er, daß von der daselbst zusammengetretenen Indexcongregation ein Verbot seiner beiden Schriften: Cinque piaghe und Progetto beantragt worden sei; Rosmini begab sich wieder nach Gaëta, vermochte aber nur mit Hilfe Antonelli's, der selber eine zweideutige Haltung gegen Rosmini beobachtete und von Einigen sogar für den eigentlichen Gegner desselben gehalten wurde, die Hindernisse zu überwinden, welche der ihm abgeneigte Theil der Umgebung des Papstes seinem Vorhaben, eine Audienz beim Papste zu erlangen, bereitete. Pius IX. nahm ihn mit gewohntem Wohlwollen auf und ließ der Lauterkeit der Intentionen Rosmini's volle Gerechtigkeit widerfahren; indeß gieng aus den Aeußerungen des Papstes bereits hervor, daß das Geschick der Indicirung der beiden genannten Schriften sich nicht mehr werde abwenden lassen, und von der Cardinalswürde war keine Rede mehr. Rosmini verließ Gaëta wieder und dachte bereits im Stillen an die Rückkehr nach Stresa; indeß hatte er noch einiger Weisungen von Seite des Papstes zu harren und weilte während des Spätsommers 1849 in Albano, woselbst ihn der Cardinal Tosti freundschaftlichst empfieng und für die Dauer seines Aufenthaltes in Albano zu seinem Gaste machte. In der Mitte des August erhielt er eine Zuschrift vom Magister S. Palatii, welcher ihm die zum Beschlusse erhobene und vom Papste bestätigte Indicirung der beiden Schriften meldete. Rosmini säumte nicht, seine Unterwerfung unter den Beschluß anzuzeigen[1] und ergab sich mit männlicher Fassung in sein Geschick. In einigen Briefen aus der Zeit seines Aufenthaltes in Albano spiegeln sich die Empfindungen seines Gemüthes während jener Zeit; der Verlust des Purpurs schmerzte

[1] Epistolar., Lett. 480.

ihn nicht im Geringsten,[1] wol aber empfand er es als eine Unehre, daß, nachdem ihm derselbe ohne seinen Wunsch zugedacht worden war, er nunmehr in der Meinung Vieler als ein desselben völlig Unwürdiger erscheinen solle.[2]

Seine Unterwerfung unter die Censurirung seiner beiden Schriften war vollkommen aufrichtig gemeint; obschon er in denselben nichts gesagt zu haben glaubte, was vor Gott und vor dem Urtheile der Kirche nicht zu verantworten wäre, so begreift er doch vollkommen, daß seine Reformvorschläge zur Sanirung und Besserung der kirchlichen Verhältnisse unter den gegenwärtig gegebenen Verhältnissen nicht zeitgemäß seien und von kirchenfeindlicher Seite zur Unehre und zum Nachtheile der Kirche ausgebeutet werden könnten.[3] Er gab daher später sogar eine öffentliche Erklärung ab, in welcher er die in verschiedenen publicistischen Organen verlautbarten Kundgebungen des Tadels und der Unzufriedenheit über das kirchliche Verbot der beiden Schriften förmlich desavouirte.[4] Während seines Aufenthaltes in

---

[1] Se fui obbligato ad accettare la porpora — schreibt er an seinen Freund und Genossen Molinari — e a fare gravissime spese per provvedermi del corredo cardinalizio, se ne fu differito il conferimento per la fuga del Papa da Roma, se ora, come credo, il Papa non me la conferira più, questo è affatto nulla, perchè non ci pregiudica, ed anzi ci può ajutare ad ottenere il nostro fine ... Quando il Papa m'annunziò il Cardinalato, il nostro caro e santo fratello Gentili mi scriveva queste belle parole: „Padre mio, si ricorda della porpora, di cui coprirono le spalle di nostro Signor Gesu Cristo"; egli par lava forse in ispirito quasi profetico. Epistolar., Lett. 481.

[2] L'essere allegerito del peso di questa dignità mi è caro, salvo il disonore che me viene presso gli uomini; ma anche questo lo supporto pensando, che uno molto maggiore tollerò Gesu Cristo ... Lett. 484 (al G. B. Pagani).

[3] Nessun motivo mi fu comunicato della proibitione — schreibt er an Pagani (siehe vor. Anm.) — e proibendosi certi libri non solo per errori che contengono, ma ben anco per una prudente economia che intende sottrare agli occhi del pubblico quelle dottrine di cui si potesse temere abuso, è verisimile che per quest' ultima causa si sia venuto alla accenata proibizione. D'altra parte non sarebbe la prima volta che con un nuovo esame si sieno tolti dall' indice dei libri che vi erano stati inscritti, e, fra gli altri, il Malebranche fu levato dopo la difesa fattane dal cardinale Gerdil: lo stesso è da dirsi dei libri che insegnavano il movimento della terra. Ma l'autorità ha parlato, e basta; noi tutti staremo sempre sottomessi ad ogni sua decisione.

[4] Vgl. Cenni biografici p. 33, woselbst die von Rosmini in die Turiner Armonia Nr. 23 des Jahrganges 1850 eingerückte Erklärung sich abgedruckt findet.

Albano faßte Rosmini ſeine Risposta al Theiner ab;[1] auch ſein Commento dell' introduzione al Vangelo di S. Giovanne wurde während dieſer für ihn leidvollen Zeit geſchrieben. Indeß nicht ſeine perſönlichen Erlebniſſe, ſondern die allgemeinen Zeitverhältniſſe ſind es, welche ihn tief betrüben;[2] er für ſeine Perſon fühlt ſich in ſeiner Zurückziehung auf ſein ihm theures Streſa für immer geborgen.[3]

Kaum nach Streſa zurückgekehrt, erhielt er Nachricht, daß ſeine ſämmtlichen, bis dahin veröffentlichten Schriften einer Prüfung von der Indexcongregation unterzogen werden ſollten. Der Proceß dauerte vier Jahre. Rosmini ermüdete während dieſer Zeit nicht in Ausführung neuer Arbeiten; er führte ſeine weitangelegte Ontologia weiter, arbeitete eine als Opus posthumum erſchienene Kritik des ariſtoteliſchen Syſtems aus und veröffentlichte außerdem eine Introduzione alla filosofia ſowie ſeine Logica. Er empfieng nebenbei häufige Beſuche theurer Freunde, unter welchen er in einem Briefe an die ſächſiſche Baronin Könneritz beſonders A. Manzoni hervorhebt; eben dieſer Freundin gibt er auch eine anmuthige Schilderung der Naturumgebungen Streſas,[4] um ihr zu beweiſen, wie wohl und

[1] Auguſtin Theiner war es geweſen, welcher zuerſt in einem hiſtoriſch-kritiſchen Briefe als Ankläger gegen die Cinque piaghe aufgetreten war; ſein Brief erſchien zu Anfang des Jahres 1849 in Neapel in italieniſcher Ueberſetzung.

[2] Le riflessioni — ſchreibt er auf ſeiner Rückkehr aus Streſa an die Baronin Könneritz in Dresden — ch'Ella mi fa sulle condizioni delle publiche cose sono verissime; e ciò che Ella osserva in Sassonia, noi lo vediamo in Italia, ed altri altrove. Qui non si vede alcun felice scogliomento: anzi vi ha tanto d'oscuro che pare impossibile a mente umana il predire quale sarà lo scogliemento ultimo di questa tragicomedia ... Le persone stesse per altro savie sembrano aver perduto il lume della ragione: da per tutto animosità, da per tutto incoerenza, divisioni, malintelligenze, scissure ne' buoni stessi, in nessun luogo unione e carità. Epistolar., Lett. 485.

[3] In questa moltiplicità e confusione di sentimenti e contraddizione di atti, io ringrazio Iddio di potermi ritrare nella mia solitudine religiosa, alla quale sono incamminato. Il mondo chiama questo disgrazia: io non sono ritornato mai da Roma così allegro come al prensente. Ho operato secondo la coscienza: il Signore mi ha premiato col sottrarmi agli instanti pericoli, e ad una grave responsabilità che potea esser funesta all' anima mia. L. c.

[4] Ella vuol sapere, per la bontà sua, della mea vita, e non voglio mancare di soddisfare al suo desiderio. Vivo tranquillissimo lontano dal mondo, in un paesuzzo che si chiama Stresa, dilettevole per la bellezza delle vedute di questo Lago Maggiore, sulle cui sponde è situato, dove il Lago più estesamente si diffonde verso la Suizzera. Sebbene il cielo non sia così caldo

angenehm es sich in der von ihm gesuchten Einsamkeit leben lasse. Der gegen seine Schriften eingeleitete Proceß endete mit einer Freigebung derselben unter der Formel: Dimittantur. Dieses Urtheil wurde ihm durch ein Schreiben vom 10. August 1854 officiell bekannt gegeben.

Im Herbste desselben Jahres begann der Verfall der körperlichen Kräfte Rosmini's. Er war seit längerer Zeit mit einem Leberleiden behaftet, dessen erste Anzeichen bereits während seines einstmaligen Aufenthaltes in Mailand (1827) in Besorgniß erregender Weise hervorgetreten waren.[1] Dieses Leiden stellte seitdem sich von Zeit zu Zeit ein, letztlich während eines Besuches in seiner Vaterstadt Rovereto, aus welcher er im October 1854 müde und krank nach Stresa zurückkehrte. Nichtsdestoweniger bot er alle seine Kräfte auf, um in den folgenden Wintermonaten seinen gewohnten Beschäftigungen in der bisherigen Weise zu obliegen. Seine Hausgenossen verhehlten sich aber nicht länger den ernsten und gefahrdrohenden Zustand, in welchem ihr verehrter Freund und Führer sich befand, und drangen auf eine methodische ärztliche Behandlung desselben. Ihrer Sorgfalt schloß sich jene auswärtiger Freunde an, welche den Beistand der gesuchtesten Ärzte in Turin, Mailand und anderwärts zu seiner Rettung aufboten. Als der Mai des Jahres 1855 herangekommen war, konnte man sich nicht länger mehr verhehlen, daß Rosmini unrettbar dem Tode verfallen sei; aber eben in den letzten sechs Wochen seines irdischen Daseins[2] trat recht ersichtlich hervor, welches reiche Capital anhänglichster Liebe und Verehrung für seine Person in weiten Kreisen hinterlegt war; zugleich trugen die Freundesbesuche, die während dieser Zeit von nahe und ferne in Stresa eintrafen, nicht wenig dazu bei, die letzten Tage des philosophischen Einsiedlers in Stresa freundlich

---

come quello d'Albano, nè ci abbiano coteste magnifiche gallerie di Ticino, nè il terreno sia così messo e così variato di colori, pure non manca di scene incantevoli, e lo spettacolo delle aurore e de' tramonti che dipingono le varie linee di montagne e di colline sgradate e sinuose ad ogni momento di tinte diverse reca un continuo e sempre nuovo diletto all' occhio de' riguardanti, che non la cede a niun altro. Il che Le dico per eccitarla a compiere il suo proposito di visitare anche questa parte d'Italia. Epistolar., Lett. 540.

[1] Vgl. Rosmini's scherzhaften Brief über diese seine erste Krankheit an seinen Freund Giovanni Padulli: Epistolar., Lett. 146.

[2] Eine ausführliche Relation über diesen letzten Lebensabschnitt Rosmini's in den Cenni biografici p. 44–68.

zu erhellen. Dieser aber erbaute freilich noch weit mehr seine Freunde durch seine gottergebene Frömmigkeit und den Adel seiner tiefinnerlichen christlichen Gesinnung. Wie während seines ganzen Lebens, so war er besonders in diesen Tagen ganz Priester und christlicher Philosoph; sein theurer Freund Alessandro Manzoni wurde bei einem seiner Besuche von den stürmischen Regungen seiner zärtlich hingebenden Verehrung so sehr überwältiget, daß er dem kranken Freunde, der ihm die Hände zu küssen nicht verstattete, die Füße zu küssen suchte. Rosmini war seinerseits nicht minder hingebend und liebevoll; immer aber mischte sich in die Bekundungen zartsinniger Freundschaft zugleich auch die Hinweisung auf die höheren ewigen Ziele des gläubigen Christen, und so gab er noch in den letzten Wochen und Tagen seines irdischen Daseins den Banden inniger Verbindung mit edlen, gefühlvollen Menschen die Weihe christlicher Heiligkeit. Unter den Freunden, welche dazumal nach Stresa kamen, heben wir nach Manzoni noch hervor: Tommaseo, Ruggiero Bonghi, Pestalozza, Gustav Cavour, die Turiner Professoren Pietro Corti und Alessandro di Paravia, letzterer von Rosmini als der älteste seiner Freunde begrüßt, Paolo Orsi, Rosmini's einstmaliger Lehrer in der Rhetorik (von Pietro Orsi zu unterscheiden), Baron Malfatti, der als Podestà der Stadt Rovereto eine von der Geistlichkeit und städtischen Vertretung Roveretos unterzeichnete Adresse voll der innigsten Anhänglichkeitsbetheuerungen überbrachte. In dem Briefe eines Trienter Geistlichen wurde ihm versichert, daß in allen Kirchen und geistlichen Genossenschaften Trients, in der ganzen Stadt für ihn gebetet werde. Ähnliche Versicherungen langten aus verschiedenen Orten Italiens, insbesondere aus Frauenklöstern, ein. In den letzten Tagen des Juni besuchten ihn noch die Bischöfe von Novara und Ivrea; ersterer versicherte ihn, daß in allen Klöstern seiner Diöcese für den theuren, vielgeliebten Kranken gebetet werde, letzterer dankte ihm in seinem und seiner Diöcese Namen für den reichen Segen, welchen Rosmini in derselben verbreitet habe, und bat ihn, am Throne des Ewigen ein Fürsprecher für die piemontesische Kirche zu sein. Nach diesem letzten Besuche begann die Agonie, während welcher noch der Sterbesegen des Papstes Pius eintraf; in den ersten Frühstunden des 1. Juli 1855 hauchte Antonio Rosmini seine edle Seele aus. Die Nachricht von seinem Tode wurde auf Anordnung des Turiner Ministeriums telegraphisch nach Rom, Paris, London und anderen Städten Europas gemeldet — nach London

vornehmlich wol deßhalb, weil die beiden Institute Rosmini's: della Carità und Figlie della Providenza auch in England Eingang gefunden hatten.[1] Trauergottesdienste hatten nicht bloß in Stresa, sondern auch in anderen Kirchen Piemonts und der Mailänder Diöcese, sowie in Rovereto statt. Rosmini's Leiche wurde in der von ihm erbauten Kirche in Stresa beigesetzt, die Grabschrift von seinem Freunde Paravia verfaßt.[2] Zu Erben seines Vermögens hatte er für den in Österreich gelegenen Theil desselben Francesco Paoli, für den übrigen Theil Pietro Bertetti, beide dem Institute della Carità angehörig, eingesetzt.[3] Bertetti trug Sorge für die Aufrichtung eines Denkmales zur Erinnerung an den Verewigten in der Kirche zu Stresa; der Bildhauer V. Vela fertigte eine Statue aus carrarischem Marmor an, welche Rosmini über einer Tomba knieend in Meditation und Gebet versunken darstellt; das Denkmal wurde in einer Seitencapelle der Kirche in Stresa über der Krypta, in welcher der Leichnam ruht, 1859 aufgerichtet. Ein zweites Denkmal, dessen Errichtung die Stadt Rovereto wenige Tage nach dem Hingange Rosmini's beschloß, wurde in der Nähe des Geburtshauses Rosmini's aufgerichtet; die Ausführung desselben, einer den priesterlichen Philosophen in mehr als lebensgroßer Gestalt darstellenden Statue, wurde dem Florentiner Bildhauer V. Consani übertragen. Die feierliche Enthüllung des Denkmales hatte am 6. Juli 1879 statt.[4]

Aus den äußeren Lebensläufen Rosmini's tritt uns auch bereits das Bild seiner inneren Persönlichkeit mit hinlänglicher Klarheit kenntlich entgegen. Rosmini war vor Allem eine tiefreligiöse Natur, und

[1] Auf die Einführung und Leitung beider Institute in England bezieht sich eine Reihe von Briefen Rosmini's: Epistolar., Lett. 188. 208, 229. 248. 252. 256. 260. 264. 266. 268. 269. 271. 275. 283. 286. 291—293. 311. 335. 353. 494. 523. 542. 546.

[2] Vgl. Cenni biogr., p. 74. — Betreffs der Trauerreden und der Condolenzschreiben verschiedenster hervorragender Persönlichkeiten und Körperschaften vgl. ebendas. S. 75—127.

[3] Über die weiteren Geschicke der beiden von Rosmini geleiteten geistlichen Congregationen vgl. Paoli, pp. 89 sgg. — Besondere Freude machte es Rosmini, daß eine seiner Cousinen, Caterina Rosmini, den Figlie della provvidenza sich beigesellt hatte. Im Epistolario findet sich eine Reihe liebevollster und freundlichster Briefe an sie: Lett. 130. 149. 150. 183. 215. 231. 294. 295. 307. 326. 342. 351. — Eine andere Cousine, Angelica Rosmini, gehörte dem Orden der Visitantinnen an; vgl. die an sie gerichteten Briefe Lett. 320. 348. 350. 419.

[4] Vgl. des Näheren hierüber Paoli, pp. 127—157.

der ethische Gehalt seines Wesens wurzelte ganz und gar in seinen religiösen Anschauungen; er faßte das religiöse Ethos in den Formen des katholischen Christenthums, von dessen Wahrheit er von Kindheit an innerlichst durchdrungen war, und sah den Gipfel sittlicher Vollkommenheit in den meditativen und praktischen Functionen eines priesterlichen Lebens und Wirkens, daher er von dem Momente an, als er selbsteigener Entschließungen fähig war, die Erlangung der priesterlichen Weihen als unverwandt angestrebtes Ziel im Auge hatte. Nach Erlangung derselben war und blieb ihm die continuirliche Verlebendigung des echten und wahren Geistes des kirchlichen Priesterthums in sich und in den priesterlichen Genossen, die er um sich gesammelt hatte, die fundamentalste Aufgabe, von deren treuer und gewissenhafter Erfüllung er den Segen und das Gedeihen alles geistlichen Wirkens abhängig sah; er gab dieser Überzeugung Ausdruck in den schwungvollen, erbaulichen Ansprachen, die er an die Mitglieder seines Institutes della Carità richtete, und von welchen einige in die Sammlung seiner Operetti spirituali aufgenommen sind.[1] Die continuirliche innerliche Sammlung ist ihm aber eben nur das unerläßliche Mittel zur Erfüllung der socialen Aufgabe des kirchlichen Priesterthums; wie hoch er auch das Glück der in sich und in die göttlichen Dinge versenkten Beschaulichkeit hält, so sieht er doch in einer unthätigen Beschaulichkeit etwas Unvollkommenes und Mangelhaftes.[2] Und zwar zweckt die sociale Sendung des kirchlichen Priesterthums primär auf die sittliche Leitung und Vervollkommnung der christlichen Gesellschaft ab. Es ist bezeichnend, daß die erste schriftstellerische Arbeit Rosmini's ein Büchlein über christliche

[1] Wir verweisen hier auf die zweite Abtheilung seiner Scelte operette spirituali (Intra, 1871), deren fünf Discorsi unter den allgemeinen Titel: Lo spirito dell' istituto della carità zu einem Ganzen zusammengefaßt sind. Die erste Abtheilung (ursprünglich als ein für sich bestehendes Ganzes unter dem Titel: Massime di perfezione erschienen) enthält eine Anweisung zur christlichen Vollkommenheit in 10 Lezioni, von welchen die ersten sieben die Idee der christlichen Vollkommenheit und die allgemeinen leitenden Grundsätze des christlichen Tugendstrebens entwickeln, während die letzten drei mit den Mitteln der stetigen thätigen Selbsterneuerung in diesem Streben sich beschäftigen.

[2] La mi creda — schreibt er an die Markgräfin Maddalena di Canossa — che anche quel religiose che fugge il mondo per propria scelta, non lo fuggirebbe con tutta la perfezione, se ricusasse insieme di uscire dal dilettevole silenzio del chiostro all' ajuto de' suoi fratelli, quando ve lo chiami la carità. Epistolar, Lett. 46.

Erziehung war; er widmete dasselbe seiner Schwester Giosefa Margherita, um seiner geistigen Gemeinschaft mit dem von ihr übernommenen Liebeswerke der Erziehung armer Waisenkinder Ausdruck zu geben, wie denn auch das Büchlein, so originell und geistvoll es immerhin gehalten ist, doch ganz nur die bescheidenen Zwecke einer elementaren Pädagogik im Auge hat.[1] Über den engen Kreis der häuslichen Jugenderziehung hinausgreifend interessirt er sich unmittelbar nach Beendigung seiner theologischen Studien auch schon lebhaft für das Zustandekommen eines Vereines zur Verbreitung guter Bücher, worüber er speciell mit einem Venetianer Freunde[2] und mit dem Marchese Cesare Taparelli d'Azeglio in Turin[3] conferirt; im brieflichen Verkehre mit einem anderen Freunde[4] erhebt er sich um dieselbe Zeit bereits zu dem Gedanken einer Sammlung von Schriften zur Bekämpfung der Einflüsse des modernen Unglaubens und Rationalismus auf die gebildete Gesellschaft, bei welcher Gelegenheit er sowol in Beurtheilung der zu bekämpfenden Gegner[5] als auch bezüglich der zweckdienlichen Art ihrer Bekämpfung und Widerlegung[6] richtigen Tact und maßvolle Besonnenheit an den Tag legt. Später, da er unvermerkt mehr und mehr zu literarischen Zielen höheren Ranges sich aufgeschwungen hatte, traten die Gedanken an derlei Unterneh-

[1] Es ist in drei Bücher abgetheilt: 1. Delle informazione d'una savia educatrice. II. Dell' insegnamento delle verità cristiane (unter Anschluß an Ephes. 4, 1—16). III. Della pratica della virtù (Andacht, Gebet, Vaterunser, Meßopfer, Communion, Ceremonien und Sacramente der Kirche, Erneuerung des Taufgelübdes, Verhalten der christlichen Jungfrau, christliche Nächstenliebe).

[2] Epistolar., Lett. 29. 31. 35.

[3] O. c., Lett. 30. 33.

[4] O. c, Lett. 34.

[5] A me stesso, per quella poca conoscenza che ho del mondo, pare aver trovati degli avversari totalmente opposti di caratteri, di errori e di modi di pensare; per esempio, un todescho si dovrebbe oppugnare diversamente da un francese; un seguace di Kant e un seguace di Voltaire sono contrari nel loro pensare, come la terra e la luna. L. c.

[6] A cui perciò giovano dei libricciuoli brevi, ma calzanti ed eloquenti; a cui sono più utili delle opere grandi e sistematiche . . . Rosmini betont la necessità di un ragionare non troppo speculativo e arido, ma facile, chiaro, fornito di morali argomenti, il bisogno d'una certa imparzialità, discrezione e generosità, d'animo e ancora dolcezza e una cotale amicizia; queste cose ed altri tali sono bisognevoli, io credo, in tutte l'opere, che dirizzare si vogliono non ad irritare maggiormente, ma a piegare e persuadere i increduli. Ivi.

mungen bei ihm selbstverständlich zurück; nur der Wunsch, möglichst Viele für die Erkenntniß der christlichen Wahrheit, und zwar der ganzen und vollen, in der geistigen Lebensgemeinschaft der Kirche präsenten Wahrheit zu gewinnen, blieb als Seele seines geistigen und wissenschaftlichen Wirkens in ihm immerfort lebendig. Besprach er doch mit seinem Freunde und Genossen G. B. Pagani, der in England als Leiter des Institutes della Carità thätig war, sogar den Plan, in England ein Missionsinstitut zu organisiren,[1] allerdings unter den durch die Beschaffenheit des Zweckes selber gebotenen Beschränkungen, da die Zahl der zu echten Missionären Berufenen nicht allzugroß sei, und die Vorbereitung auf das Missionsamt einem speciellen Missionsgebiete, z. B. unter den Indianern Nordamerikas, angepaßt sein müßte. Er hält indeß dafür, wie er bald darauf weiter an Pagani schreibt,[2] daß Pagani von dem Gedanken an auswärtige Missionen unter den Heidenvölkern abzusehen habe; bessere Aussichten scheint ihm der Plan zu bieten, eines der in England bestehenden Collegien des Institutes della Carità zu einer Missionsanstalt für Großbritannien und Irland zu machen. Der Gedanke an die Möglichkeit einer Rekatholisirung der anglicanischen Kirche war in Rosmini, wie in so vielen Anderen, durch die Puseyitische Bewegung wachgerufen worden; ein im französischen L'ami de la Religion (vom 6. November 1845) abgedruckter Brief Pusey's, aus Anlaß des Rücktrittes des Dr. Newman in die römisch-katholische Kirche geschrieben, ermuthigte Rosmini, seinerseits an Pusey ein Schreiben zu richten,[3] in welchem er der Hoffnung auf eine vollkommene Verständigung zwischen Pusey und den seinem Kommen entgegenharrenden Katholiken Ausdruck gab.

Als eine wesentliche Vorbedingung der vollkommenen Entfaltung des Machteinflusses der Kirche auf die menschliche Gesellschaft wurde von Rosmini die Beseitigung der mancherlei in den kirchlichen Zuständen hervortretenden Mängel und Gebrechen urgirt. Von einem ihm befreundeten Geistlichen, welchem die Leitung des Priesterseminars in Pignerol übertragen worden war, um Rathschläge und nützliche Weisungen angegangen, sprach sich Rosmini über die Nothwendigkeit aus, einen frommen und wissenschaftlich gebildeten Clerus heran-

[1] Epistolar., Lett. 492. Der Brief ist vom 14. Dec. 1849 datirt.

[2] O. c, Lett. 495.

[3] O. c., Lett. 413 (vom 15 Nov. 1845).

zuziehen.[1] Er betonte vor Allem die Nothwendigkeit der sittlichen Integrität desselben;[2] diese selber erscheint ihm ihrerseits wieder durch die Vertrautheit mit den ascetischen Motiven einer priesterlichen Lebensführung bedingt. Er verweist, diesen Punkt betreffend, auf sein Büchlein delle massime di perfezione,[3] welches vielleicht geeignete Andeutungen über denselben enthalten möchte. Nicht minder wichtig erscheint ihm ein gutgeleiteter theologischer Unterricht; der in den geistlichen Seminarien für gewöhnlich ertheilte Unterricht genüge den Anforderungen nicht, welche man an ihn zu stellen habe. Rosmini verlangt vor Allem eine solide Unterweisung in der Philosophie als Unterlage des theologischen Studiums. Die Theologie selber betreffend äußert er specielle Wünsche über eine zweckdienliche Behandlung der kirchlichen Glaubenslehre,[4] der christlichen Ethik,[5] des canonischen Rechtes,[6]

---

[1] O. c., Lett. 491.

[2] De' cattivi o imperfetti ecclesiastici ne abbiamo tanti che ci affogano, rari i buoni, rarissimi i perfetti, e dico perfetti secondo l'umana fragilita. L. c.

[3] Siehe oben S. 26, Anm. 1.

[4] Quanto alla Teologia stessa conviene darle per base il magisterio della Chiesa cattolica, e io desidererei che s'incominciasse con una semplice ma dotta esposizione di tutto ciò che la Chiesa cattolica crede di fatto o ha definito. Quandi i discepoli hanno una chiara, distinta ed ordinata notizia di tutto ciò che la Chiesa defini come dogma, ed altresi separatamente delle dottrine non definite, allora si può insegnare a comprovare queste dottrine pei tre fini, della soddisfazione dell' animo dei Cattolici, della confutazione dell' empietà dimostrando la Religione ai miscredenti, e finalmente della confutazione degli errori o ereticali, o idolatrici, o musulmani, o d'altre superstizioni, il che è quanto dire che allora può aprirsi il libro dei luoghi teologici, trattando poi ogni luogo come una scienza separata, non senza l'applicazione della medesima all' intento. Quindi la ragione, la scrittura e la tradizione dovrebbero produrre tre differenti scienze teologiche, la 1ª per ribattere le obbjezioni contro la dottrina della Chiesa, la 2ª che sarebbe lo studio della Sacra Scrittura, per confermare i dogmi contro gli eretici di varie sette che ammettono la divinità dei santi libri, la 3ª poi che abbraccia lo studio dei Concilii, e quindi gran parte della storia ecclesiastica, dei Padri e scrittori ecclesiastici, e di tutti i documenti della Tradizione, dovrebbe volgersi a dimostrare costante in tutti i tempi l'insegnamento della Chiesa, a indicare come si è sviluppata e applicata la dottrina di Cristo, e sempre maggiormente illustrata. Lett. 491.

[5] La Morale cristiana dovrebbe darsi come una continuazione, un compimento, una sublimazione dell' Etica naturale. L. c.

[6] Il Diritto Canonico del pari dovrebbe avere per base il naturale diritto. Ivi.

welchen als gesonderte Lehrzweige die Liturgik und die Lehre von der Kirchendisciplin zur Seite zu treten hätten; den Abschluß habe die Pastoraltheologie zu machen, welche als Lehre von der geistlichen Seelenleitung das Werk des theologischen Unterrichtes krönen und für die Praxis der geistlichen Hirten niederen und höheren Ranges fruchtbar machen soll.

Rosmini widmet der Entwickelungsgeschichte des clericalen Unterrichtes eine längere Digression in seinen Cinque piaghe.[1] Die erste und schönste Zeit desselben war jene, in welcher der Bischof selber auf Grund des lebendigen Wortes der heiligen Schrift Clerus und Volk unterwies; die großen und bedeutenden Schriftwerke des patristischen Zeitalters haben fast ausschließlich Bischöfe zu Verfassern, die wenigen Ausnahmen in den Personen eines Origenes, Tertullian und einiger Anderer sind nur Zeugnisse der außergewöhnlichen Begabung dieser Männer. Die von den bischöflichen Verfassern der ersten Epoche abgefaßten Schriftwerke waren ein Erbe, in dessen Besitz und Nutzung in einer darauf folgenden zweiten Epoche die den Bischöfen nächststehenden Cleriker: Canoniker und Mönche, eintraten, welche statt der in drangvollen, stürmischen Zeiten anderweitig occupirten Bischöfe das Lehramt zu übernehmen hatten und die Erziehung und theologische Unterweisung des geistlichen Nachwuchses leiteten; ihre kirchlichen Lehrunterweisungen waren aus den Schriften der Väter geschöpft. Nach Vorübergang der stürmischen Zeiten des früheren Mittelalters tritt die christlich-theologische Lehrweise in ein neues Stadium über; es entwickelt sich eine die Systemform anstrebende Lehrweise in öffentlichen Schulen als Hochsitzen magistraler Thätigkeit. Dieß ist das Zeitalter der scholastischen Theologie, deren Vertreter den aus früheren Jahrhunderten überlieferten Lehrschatz für die Zwecke methodischer Unterweisung übersichtlich ordneten und zugleich auch den Zuwachs der kirchlichen Überlieferung ihren systematischen Lehrdarstellungen einverleibten. Was in dieser dritten Epoche der geistlichen Unterrichtsthätigkeit an Klarheit gewonnen wurde, zog eine Einbuße an Frische und Unmittelbarkeit der Darstellung nach sich; einseitig den Verstand beschäftigend, bot diese Lehrweise nichts dem Herzen und Gemüthe; auch wendete sie sich nur an bestimmte engere Kreise, die außerhalb derselben Stehenden wurden von ihr nicht erreicht, Schule und Leben waren

[1] Delle cinque piaghe della santa Chiesa §§ 36—40.

zwei von einander geschiedene Wirklichkeiten. Hier zeigt sich die den magistralen Priester überragende Bedeutung des Bischofes, dem allein es vorbehalten blieb, sein Lehrwort an die Gesammtheit des Christenvolkes zu richten, und die den ganzen inneren Menschen fassende Sprache des christlichen Herzens und Gemüthes als Vater der gläubigen Gemeinde zu reden. Der Lehrweise der theologischen Schulen mischte sich ein rationalistisches Element bei, welches später im Protestantismus sich völlig emancipirte und ihn zu dem machte, was er heute ist. Die Scholastik erstieg ihren Höhepunkt im dreizehnten Jahrhunderte, und die berühmten Vertreter derselben lieferten der gesammten nachfolgenden Schultheologie bis auf die Gegenwart herab das theologische Lehrmateriale. Die Theologen der nachscholastischen vierten Epoche des geistlichen Unterrichtes verhielten sich zu den großen Scholastikern des Mittelalters ungefähr so, wie die Lehrer der zweiten Epoche zu jenen der ersten Epoche. Die enthusiastische Begeisterung für das Wiederaufleben der schönen Wissenschaften im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderte trug keine Früchte für eine etwaige Vertiefung des christlichen Denkens, trug vielmehr wesentlich zur Abschwächung des Sinnes für die Wahrheitstiefen der überlieferten christlichen Philosophie bei; das Verständniß der in den besseren Scholastikern enthaltenen Einblicke in die inneren Gründe der christlichen Wahrheit und deren großen Zusammenhang kam in den geistlichen Schulen der letzteren Jahrhunderte mehr und mehr abhanden, es überwucherte ein geistloser Formalismus, eine triste Äußerlichkeit der Auffassung, die am Einzelnen haften blieb und nur dazu beitragen konnte, die ihrer tieferen geistigen Gedankenmotive beraubte pastorale Thätigkeit zur geistleeren mechanischen Übung herabzudrücken. Dieß ist nach Rosmini der Stand des theologischen Seminarunterrichtes am Ablaufe des dritten Decenniums unseres Jahrhunderts. Denn dazumal war es, wo er seine bis zum Jahre 1848 im Pulte zurückbehaltene Schrift über die fünf Wunden oder Schäden der Kirche abgefaßt hatte. Wir müssen, um dieses auffallend strenge Urtheil zu verstehen, uns gegenwärtig halten, daß Rosmini vom Unterrichte in den italienischen Seminarien der damaligen Zeit spricht, welche von den in Deutschland und Österreich während der theresianischen Epoche eingeleiteten Reformen des theologischen Unterrichtes nicht erreicht oder berührt worden waren; es ist eine bekannte Thatsache, daß Kenntniß der Bibel beider Testamente in der Ursprache, methodische Unterweisungen in der Patristik und in der Kirchengeschichte,

wodurch in Deutschland und Österreich der theologische Unterricht auch während der von Rosmini als traurig verkommen geschilderten Epoche auf einer gewissen anständigen Höhe erhalten blieb, den bischöflichen Unterrichtsanstalten Italiens völlig fremde Dinge waren, daß die Lehrer dieser Anstalten auf einen kargsten Sold gesetzt waren, und die Begabteren unter ihnen ihre Bedienstung nur als eine Vorstufe zur Erlangung von Lehrstellen an Gymnasien und anderen öffentlichen Lehranstalten ansahen. Die der theresianischen Zeit angehörigen Reformen des theologischen Unterrichtes waren eine Nachwirkung des Aufschwunges, welchen die gelehrte theologische Forschung in Frankreich unter dem vereinigten Zusammenwirken der Mauriner, Jesuiten und Oratorianer im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts genommen hatte, und bezweckten, dem in einem geistlosen Formalismus veräußerlichten Schulunterrichte die Ergebnisse jener gelehrten Bestrebungen zuzuwenden. Dieß konnte für jene Zeit, in welcher an eine Resuscitation der speculativen Doctrinen der großen Lehrer des dreizehnten Jahrhunderts nicht zu denken war, immerhin für einen wesentlichen Fortschritt gelten; die Ergänzung der Lehrfächer der systematischen Theologie durch jene der exegetisch-kritischen und historischen Theologie war sogar eine bleibende Verbesserung des theologischen Unterrichtswesens, deren Werth und Bedeutung besonders in Deutschland zufolge der unvermeidlichen Wechselbeziehungen zwischen katholischer und protestantischer Theologie einleuchten mußte. Dem Italiener Rosmini lag die Rücksicht auf diese Verhältnisse ferne; indeß hätte doch, was ein Petavius und ein Richard Simon für die wissenschaftliche Gestaltung der neueren katholischen Theologie zu bedeuten haben, seinerseits nicht ganz übersehen werden sollen. Neben dem speculativen und affectiven Elemente der kirchlich-gläubigen Theologie, welches auch wir mit Rosmini zuhöchst stellen, ist nun einmal unvermeidlich auch das historisch-kritische Element zum bleibenden Einschlag der gelehrten theologischen Forschung geworden, und die Herbeiführung einer dereinstigen großartigen Restauration eines wissenschaftlichen Katholicismus wesentlich von den Functionen jenes historisch-kritischen Elementes abhängig.

Die vom edelsten Eifer eingegebenen Wunschesäußerungen Rosmini's bezüglich des theologischen Unterrichtes hängen mit seinen übrigen in den Cinque piaghe ausgesprochenen Desiderien und Reformplänen enge zusammen; daher von der Beleuchtung der ersteren wol auch einiges Licht auf die Beschaffenheit der anderen fallen

dürfte. Zurückführung des Denkens und des Lebens auf die grundhafte Einheit der im göttlichen Lebensworte der heiligen Schrift ausgesprochenen Ideen, durchgreifende centrale Einigung der gesammten christlichen Gesellschaft in ihrer durch göttliche Veranstaltung und Fügung gesetzten sichtbaren Mitte, die mit der Institution des Papstthums gegeben ist, ist der eigentliche Grundgedanke der Schrift, der so gewiß richtig ist, als die evangelische Verheißung von dem dereinstigen Einen Hirten der Einen Heerde wahr ist. War aber Rosmini auch in der Lage, die geschichtlichen Bedingungen der Verwirklichung dieser Verheißung sich klar zu machen? Traten in sein Denken die vielen, nach den factisch gegebenen Verhältnissen des menschlichen Zeitdaseins nun einmal nicht erläßlichen Vermittelungen, die der Proceß jener Verwirklichung in sich schließt? Wir müssen dieß zunächst schon in Bezug auf das von ihm postulirte Ideal des theologischen Unterrichtes in Zweifel ziehen, wobei wir davon absehen wollen, daß dasselbe nicht an kleinen, gering dotirten Unterrichtsanstalten, sondern bloß von mächtigen, reichbemittelten und über eine große Anzahl geistiger Kräfte verfügenden Körperschaften realisirt werden könnte. Die von Rosmini postulirte Vollkommenheit des theologischen Unterrichtes hat die Ausgestaltung der Theologie zu einer möglichst reich entfalteten und durchgebildeten Wissenschaft zu ihrer nothwendigen Voraussetzung; diese Entfaltung und Durchbildung ist aber von der Vermittelung der christlichen Idee mit dem Inhalte aller säculären Wissenschaften abhängig, und mit diesen ist auch die wissenschaftliche Theologie in den Fluß einer Entwickelung hineingezogen, dessen Ende und Abschluß sich gegenwärtig auch nicht von ferne absehen läßt. Die größten Dinge reifen am langsamsten; ist die Theologie die erhabenste aller Wissenschaften, so wird eine annäherungsweise vollkommenste zeitliche Ausgestaltung derselben in die allerweiteste geschichtliche Ferne gerückt sein. Die Zurückführung alles menschlichen Wissens auf die von Rosmini postulirte vollkommene allbeherrschende Einheit der christlich-theologischen Anschauung[1] hat die

[1] Nel tempo però che tutto riceveva unità dall' unità del principio, dall' oggetto unico proposto a studj veramente cristiani, quel vero e salutare principio rendea gli studj stessi competi e universali; tutto abbracciava, e specialmente tutta la religione, i suoi arcani misteri, i suoi profondi principj, le sue grandi massime, il suo intero sistema in una parola; non ci avevano delle esclusioni arbitrarie, delle eccezioni ingiuste per certa parte di dottrina, e delle predilezioni per cert' altra: la parola di Cristo amavasi, o cercavasi sola, e perciò volevasi penetrare tutto ciò che in quella parola indagar si

distincteste Scheidung und umständlichste Vermittelung alles dessen, was in dieser Einheit beschlossen sein soll, zu ihrer Voraussetzung. Besehen wir uns die Gedanken, welche wir oben Rosmini über die zweckentsprechende Gestaltung der kirchlichen Glaubenslehre aussprechen hörten,[1] so finden wir daselbst das Studium der heiligen Schrift und der Kirchengeschichte im Interesse der kirchlichen Glaubenslehre urgirt, und die Beschäftigung mit diesen beiden Disciplinen als integrirende Functionen der systematischen Behandlung der Glaubenslehre aufgefaßt. Nun ist es gewiß ganz richtig, daß beide Disciplinen sich dem System des kirchlichen Lehrbegriffes einzuordnen haben und zuhöchst auf die geistige Dilucidation und Verlebendigung desselben abzwecken. Um aber dieß zu vermögen, müssen sie sich als selbstständige Wissensfächer in ihrer ganzen Breite entfalten können; und es scheint, vorderhand wenigstens und nach heutigen Verhältnissen, als ob den Deutschen die Aufgabe zugefallen wäre, Bibelstudium und Kirchengeschichte in großartigem Maßstabe zu pflegen und dieselben zu zwei umfassendsten Wissensgebieten auszugestalten, in deren jedem der Eine christlich-kirchliche Lebensgedanke auf eine besondere Weise zum Ausdrucke zu gelangen hat. Ehe nun diese unabsehbar weite Aufgabe nicht wenigstens in einer relativ abschließenden Weise gelöst ist, wird sich auch nicht daran denken lassen, der kirchlichen Glaubenswissenschaft die von Rosmini postulirte Gestaltung zu geben. Die concrete Verlebendigung der scientifischen Fassung des kirchlichen Lehrbegriffes steht auf dem Grunde einer ausgebildetsten analytisch-kritischen und zugleich ideell vertieften Kenntniß seiner Quellen und Unterlagen, sowie seiner Entwickelungsgeschichte; und die vollkommene Ausführung des in diesem Sinne wissenschaftlich bearbeiteten Lehrbegriffes der Kirche würde weiter auch die Einbeziehung der gesammten Weltkunde in den Bereich der Scientia sacra involviren. Dieß wäre sonach eine den veränderten Zeitverhältnissen angepaßte Wiederaufnahme des von Thomas Aquinas in's Werk gesetzten Unternehmens, dessen Ausführung in die Zeit der Culmination des kirchlichen Machtgedankens fällt — in eine Zeit, zu welcher wirklich daran gedacht werden konnte, alles

potesse; e perchè in quella parola si cercava la vita nascosta, amministravasi mescolata colle preghiere, colle sante lagrime, colla liturgia, onde derivavasi la grazia che in un modo soprannaturale pasceva di luce divina le menti insaziabili di giustizia. O. c., § 43.

[1] Siehe Oben S. 29, Anm. 4.

weltliche Erkennen in das Reich Christi einzuführen und der Idee des kirchlichen Heilsgedankens dienstbar zu machen. Die Wiederaufnahme eines derartigen Unternehmens ist in eine weite geschichtliche Ferne gerückt; eine Zusammenfassung aller Elemente der wissenschaftlichen Zeitbestrebungen in der Einheit des kirchlichen Heils- und Lebensgedankens ist erst in einem Zeitalter zu erwarten, in welchem abermals der kirchliche Machtgedanke im christlichen Völkerleben culminirt und die Bestrebungen der Geister den durch ihn vertretenen Ideen zugewendet hält. Rosmini geht dem Gedanken einer derartigen Vermittelung der Weltbildung mit dem christlichen Denken und Erkennen aus dem Wege und beklagt das Vorhandensein einer doppelten Erziehung der Candidaten des Priesterthums, einer geistlichen und einer weltlichen, einer heidnischen und einer christlichen;[1] dieser Gegensatz ist aber nun einmal thatsächlich im modernen Bildungsleben vorhanden, und läßt sich nicht durch Zurückdrängung des Denkens der Gebildeten auf die ursprüngliche ungetheilte und ungebrochene Einfachheit des christlichen Denkens und Empfindens überwinden; somit muß seine Überwindung dem geschichtlichen Processe des christlichen Völkerlebens, sie muß dem weltgeschichtlichen Wirken des christlichen Geistes anheimgegeben werden. Und da zeigt sich denn abermals, daß das Reformproject Rosmini's zu enge gefaßt ist; gewiß ist die subjective Frömmigkeit der Priester und Laien der lebendige Quell der perpetuirlichen Selbsterneuerung der christlichen Gesellschaft im Geiste Christi; eine durchgreifende Wirkung im öffentlichen Leben der christlichen Gesellschaft wird indeß diese unter den pastoralen Einwirkungen der Kirche im Stillen beständig vor sich gehende Erneuerung doch nur unter der Concurrenz besonderer geschichtlicher Umstände und Factoren nach sich ziehen, die zwar regelmäßig in bestimmten Perioden wiederkehrt, aber nicht zur täglichen Erscheinung gehört. Von gewissen Entwickelungsgesetzen des gefallenen Geschlechtes, welche sich auch im christlichen Gesellschaftsleben reflectiren, läßt sich nun einmal schlechterdings nicht abstrahiren; und es ist die Frage, ob der historische Traditionalismus, auf welchen Rosmini sich stützt und welchen wir in den folgenden Abschnitten näher kennen lernen werden, nicht selbst auch einer Vermittelung mit jenen Entwickelungsgesetzen bedürftig sei, um seine an sich geistvoll und tiefchristlich gedachte Ausführung von

[1] O. c., § 42.

der Aufeinanderfolge der bisherigen vier Perioden der kirchlichen Unterrichtsthätigkeit in entsprechender Weise zu modificiren, und neben den von ihm notificirten fortwährenden Rückschritten auch die ihnen zur Seite gehenden Anzeichen und Vorbereitungen des Fortschrittes christlicher Erkenntniß und Bildung kenntlich zu machen.

Was von Rosmini's Desiderien bezüglich des clericalen Unterrichtes gilt, läßt sich in seiner Weise auch auf seine übrigen Desiderien anwenden;[1] das durch die urchristliche Kirche repräsentirte Vollkommenheitsideal der kirchlichen Lebenszustände muß immerfort festgehalten werden, die annäherungsweise Verwirklichung desselben ist von Umständen und Bedingungen abhängig, welche nicht in der Macht der Einzelnen, auch nicht der höchstgestellten Leiter der Kirche gelegen sind; sie ist dem Willen des Höchsten anheimzugeben und dürfte sich vielleicht in mannigfacher Beziehung anders gestalten, als die durch die Zustände einer bestimmten Zeit hervorgerufenen frommen Wünsche es für den Moment begehren. Im Glauben an das kirchliche Ideal und an seine dereinstige Verwirklichung müssen sich alle Wohldenkenden mit Rosmini Eins wissen; und dieser perpetuirlich vorhandene Glaube ist selber eine jener Bedingungen, von welchen, soweit es auf Menschen ankommt, die dereinstige Wirklichkeit desselben abhängig ist.

Die Sprache, welche Rosmini in seinen Desiderien hinsichtlich der Reform des theologischen Unterrichtes führt, ist nicht so sehr die eines Jüngers des Thomas Aquinas, als vielmehr jene eines Jüngers Bonaventura's; es hat insgemein den Anschein, als ob er eine ideell vertiefte sinnige Mystik zur Seele des theologischen Unterrichtes zu machen wünschte und nebenbei den theologischen Unterricht weit mehr auf die Patristik, als auf die Scholastik basirt sehen möchte. Er hebt zwar allenthalben in seinen Schriften die Auctorität des heiligen Thomas Aquinas als einer höchsten theologischen und philosophischen Auctorität hervor, mit welcher sich in Übereinstimmung zu sehen ihm

[1] Rosmini formulirt seine Desiderien in den Überschriften der fünf Capitel seines Buches in folgender Weise: Cap. I: Della piaga della mano sinistra della santa chiesa che è la divisione del popolo dal clero nel pubblico colto. — Cap. II: Della piaga della mano dritta della santa chiesa, che è la insufficiente educazione del clero. — Cap. III: Della piaga del costato della santa chiesa che è la disunione de' vescovi. — Cap. IV: Della piaga del piede destro della santa chiesa che è la nomina de' vescovi abbandonata al potere laicale. — Cap. V: Della piaga del piede sinistro: la servitù de' beni ecclesiastici.

als eine Hauptbürgschaft der Richtigkeit seiner eigenen Anschauungen gilt; in Wahrheit zogen ihn aber seine wahlverwandtschaftlichen Neigungen weit mehr zu jenen mittelalterlichen Scholastikern hin, welche die Vertretung eines specifischen Augustinismus sich zur Aufgabe setzten, daher denn auch mehrfach eine überraschende Ähnlichkeit der Anschauungen Rosmini's mit jenen eines Ägydius Romanus und Petrus Aureolus hervortritt. Wir wissen nicht, ob er mit den Schriften dieser beiden Männer sich näher vertraut gemacht habe; wir vermuthen aber, daß die an der Paduaner Universität ihm zu Theil gewordenen Unterweisungen seine theologischen Grundanschauungen bestimmend beeinflußt haben mögen. Es scheint, daß er hierin gleich Gioberti noch von den Nachwirkungen jener Art antischolastischen Augustinismus erreicht worden sei, welcher in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in Norditalien sich festgesetzt hatte. Demzufolge darf es nicht überraschen, daß er bezüglich seiner specifisch theologischen Anschauungen mit den Vertretern des auf ein gewisses Juste-Milieu reducirten scholastischen Eklekticismus, der wie anderwärts so auch in Italien bis dahin sich behauptet hatte, in Conflict gerieth. Wir erwähnten schon oben jene Controverse, in welche er zu Anfang der Vierziger Jahre durch die Angriffe eines Pseudonymus, welcher sich Eusebius Christianus nannte, verwickelt wurde.[1] Den Kern der Streitverhandlung bildete die Frage über den Stand der gefallenen Menschennatur. Der Gegner setzte das Wesen des Peccatum originis in den Verlust der übernatürlichen Güter des Anfangsstandes und bestritt Rosmini's Annahme einer mit diesem Verluste verbundenen Schädigung der Menschennatur selber, welche letztere nur auf den Stand der bloßen Natürlichkeit herabgesetzt worden sei; die von Rosmini mit jenem Verluste in Verbindung gesetzte Schädigung der menschlichen Natur und des menschlichen Willens habe große Verwandtschaft mit den von der Kirche verurtheilten Irrthümern eines Bajus und Jansenius und in denselben wiederscheinenden Irrlehren eines Luther und Calvin. Rosmini erwidert, daß nach der Ansicht des Gegners der Stand der gefallenen Natur gar nicht als ein Status culpae, sondern

[1] Die hierauf bezüglichen Schriften Rosmini's sind: Risposta al finto Eusebio Cristiano (Mailand, 1841). — Le nozioni di peccato e di colpa illustrate (Mailand, 1842). — Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche additato in varj recenti opuscoli anonimi (gleichfalls um dieselbe Zeit ausgearbeitet, aber als Opus posthumum erst 1882 veröffentlicht).

lediglich als ein Status poenae genommen werden könnte, entgegen den Lehrentscheidungen des Trienter Concils, welches diese von Albertus Pighius und Ambrosius Catharinus vertretene Ansicht ausdrücklich zurückgewiesen habe.

Rosmini zeigt sich geradezu entrüstet darüber, daß sein Gegner die Auctoritäten eines Thomas Aquinas, Thomas del Vio, Dominicus Soto und Bellarmin, oder gar jene eines Apostels Paulus und Augustinus für sich in Anspruch nehmen wolle; den prägnantesten Ausdruck seiner selbsteigenen Anschauung findet Rosmini in der von Beda bezüglich des Standes des gefallenen Menschen aufgestellten Formel: Tum gratuitis spoliatus, tum vulneratus in naturalibus. Bezüglich dieser Vulneratio urgirt Rosmini weiter, um die ihm aufgebürdeten häretischen Irrthümer zurückzuweisen, daß sie nicht als eine Verfehrung der Essenz der Menschennatur, sondern als eine accidentelle Schädigung, welche die Essenz als solche nicht berühre, zu verstehen sei. Vom Standpunkte der Rosmini'schen Anthropologie, die wir in den folgenden Abschnitten näher kennen lernen werden, ist dieß auch vollkommen wahr; die Frage ist nur, ob dasjenige, was er zur essentiellen Integrität des Menschenwesens rechnet, auch den Begriff derselben vollkommen erschöpfe, so daß dasjenige, was er als accidentelle Schädigung des Menschenwesens bezeichnet, vom Standpunkte einer anderen anthropologischen Grundanschauung, welche das Wesen des Menschen voller faßt, nicht als eine essentielle Schädigung angesehen zu werden Gefahr laufe. Allerdings ist es nur die tiefinnerliche Frömmigkeit Rosmini's, welche ihn über die durch Adam's Fall causirte Vitiation der menschlichen Natur in einer Weise sprechen macht, an deren Correctheit man fast zweifeln möchte;[1] eben deßhalb erscheint aber der Einspruch, welchen der Gegner gegen Rosmini's Auseinanderhaltung der Begriffe von Schuld und Sünde erhob, wenigstens insoweit nicht ganz ohne Grund, als Rosmini mindestens beziehungsweise die Möglichkeit des Vorhandenseins eines Peccatum ohne Vorhandensein einer Culpa zu asseriren geneigt ist. Man wird zugeben müssen, daß ihm die vollkommene Vermittelung beider Begriffe in seiner anthropologisch moralischen Reflexion nicht gelungen

[1] Non peccator, peccatum sum — schreibt Rosmini gelegentlich einmal an einen seiner Freunde (Epistolar., Lett. 59) — solo conforto mi dà il pensiero, che è l'estremo della miseria nostra ciò che fa risplendescere più la divina misericordia.

sei, während man umgekehrt zugestehen kann, daß der von seinem Gegner an der Auseinanderhaltung beider Begriffe genommene Anstoß aus einer zu äußerlichen Auffassung des Peccatum originis hervorgieng, somit auf Flachheit des Denkens beruhte. Rosmini war, wie sowol aus seinen durch den erwähnten Anlaß hervorgerufenen Controversschriften, als auch aus seinen brieflichen Äußerungen aus damaliger Zeit hervorleuchtet,[1] von dem Angriffe, dessen Gegenstand er geworden war, tief berührt; er besorgte im Besonderen auch, daß durch die Bedenken gegen die Correctheit seiner theologischen Anschauungen das Institut della Carità gefährdet sein möchte. Es fehlte indeß in der Nähe und Ferne nicht an Freunden, die für ihn einstanden; angesehenste periodische Organe Norditaliens: der Turiner Propagatore religioso und der Mailänder Amico Cattolico stellten sich auf seine Seite, auch aus Lucca und Florenz ließen sich ermuthigende Stimmen vernehmen,[2] und letztlich ließ ihm sein Gönner Cardinal Castracane ein Schreiben zugehen, welches die Versicherung enthielt, daß Papst Gregor XVI. nach wie vor das größte Zutrauen in die Person Rosmini's setze und an der Reinheit der von ihm vorgetragenen theologischen Lehren nicht zweifle.[3] Ganz beruhiget war Rosmini auch da noch nicht; er klagt[4] über geheime Umtriebe seiner Gegner, welche auf die Nachricht hin, daß eine französische Übersetzung seiner Werke beabsichtiget sei, auch in Frankreich die öffentliche Meinung gegen ihn einzunehmen bemüht wären. Er bezeichnet den Standpunkt seiner Gegner als jenen eines latenten, oder wie er sich ausdrückt, praktischen Rationalismus, welcher seinerzeit den Molinismus hervorgerufen und indirect selber den Bajanismus und Jansenismus als entgegengesetztes Extrem provocirt habe. Die Vertreter dieses praktischen Rationalismus hätten im Laufe des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts die achtungswürdigsten Männer, einen Henricus Noris und

[1] Epistolar., Lett. 329—334.

[2] Ein Verzeichniß der zu Gunsten Rosmini's in dieser Angelegenheit verlautbarten Kundgebungen findet sich am Schlusse von Rosmini's Opuscoli morali (Mailand, 1841), welches außer den schon oben erwähnten Controversschriften Rosmini's auch noch zwei andere damit zusammenhängende (Sulla definizione della legge morale — Sulla teoria dell' essere ideale) enthält, auf welche weiter unten die Rede kommen wird.

[3] Vgl. Rosmini's Dankschreiben an Cardinal Castracani: Lett. 449.

[4] Vgl. Lett. 356. — Il razionalismo ecc., p. 33; über mehrere Vertheidiger Rosmini's ebendas. p. 34.

Christian Lupus, einen Bellelli und Berti bedrängt, welche der heilige Stuhl in seinen Schutz habe nehmen müssen. Die ewig denkwürdige Bulle, welche Papst Pius VI. mit Beziehung auf die Verhandlungen der Synode von Pistoja erließ, habe auf lange Zeit weiteren Streitigkeiten unter den italienischen Theologen vorgebeugt und die plötzliche Wiedererneuerung von Klagen über bajanistische und jansenistische Irrthümer könne nur als bedauerliche Störung des kirchlichen Friedens beklagt werden. In Folge der Inhibition einer weiteren Fortsetzung der Controverse durch päpstliche Weisung zog Rosmini seine Schrift über den Rationalismus, deren Druck bereits begonnen hatte, wieder zurück und gab hiemit das Urtheil über die in derselben enthaltene Vertheidigung seiner Theorie der menschlichen Willensfreiheit einer späteren Generation anheim, welcher das zurückgezogene Buch als Opus posthumum bekannt werden sollte. Die Schlußbetrachtungen des Buches enthalten ziemlich scharfe Bemerkungen über die Schädlichkeit der anthropologischen Grundanschauungen des praktischen Rationalismus in deren Anwendung auf das Erziehungs- und Missionswesen; ja er zweifelt, ob die Träger solcher Anschauungen, selbst wenn sie ganz und ausschließlich den Zwecken der Kirche zu dienen gewillt seien, auch dem Geiste der Kirche sich vollkommen einzuordnen fähig wären. In diesen Bemerkungen treten theilweise die Anzeichen eines gespannten Verhältnisses zur Theologie und Missionspraxis des Jesuitenordens hervor; indem er mehrfach auf die theologischen Anschauungen Perrone's, des dazumal angesehensten Theologen dieses Ordens, zu sprechen kommt,[1] anerkennt er zwar willigst das Verdienst der Leistungen desselben, sowie das Bemühen um eine möglichst correcte Darstellung der dogmatischen kirchlichen Doctrin, findet aber die charitologische Lehre der Kirche durch die Auffassung Perrone's in mehreren Punkten nicht unerheblich abgeschwächt und auch nicht ganz widerspruchlos dargestellt. Selbstverständlich will Rosmini diesen verdienten Theologen nicht in Eine Linie mit denjenigen stellen, durch deren Angriffe er zur Abfassung seiner Streitschriften veranlaßt worden war; er constatirt aber durch seine kritischen Bemerkungen über die Doctrin desselben den Gegensatz, in welchen er sich zu der durch den Jesuitenorden vertretenen Geistesrichtung gestellt fand.[2]

[1] Il razionalismo, pp. 5, 138 sg., 287 sgg.

[2] Anerkennende Worte über die hohen Ziele und über die bewunderungswürdige Organisation des Ordens der Gesellschaft Jesu finden sich in einem

Unsere Schilderung Rosmini's als Mannes der Kirche würde nicht vollständig sein, wenn wir schließlich nicht auch noch in Kürze angäben, was er mit seinem Institute della Carità bezweckte. Er verwahrt sich[1] gegen einen Vergleich der von ihm gegründeten Congregation mit irgend einem der großen kirchlichen Ordensinstitute, deren Gründern mit Beziehung auf gewisse specielle Bedürfnisse der Kirche und christlichen Gesellschaft ihrer Zeit eine außerordentliche Sendung und der Beruf eines directen, unmittelbaren Eingreifens in's kirchliche Zeitleben zugefallen war. Der oberste Zweck seiner Genossenschaft sei zunächst kein anderer, als die persönliche Vervollkommnung der einzelnen Genossen selber; da aber die evangelische Vollkommenheit in der werkthätigen Übung der Liebe zu Gott und dem Nächsten besteht, so bringe es die Natur der Sache mit sich, daß die Genossenschaft kein Werk der christlichen Charitas von sich weise, zu dessen Übernahme sie sich nach umsichtiger und besonnener Erwägung gewachsen fühlt. Die Glieder der Genossenschaft, welche nicht ausschließlich aus Priestern besteht, sondern auch Personen des Laienstandes in sich aufnimmt, geloben gleich allen anderen Religiosen Gehorsam, Armuth und Enthaltsamkeit; diese Gelübde seien aber nicht, wie jene der eigentlichen Ordensgesellschaften, feierliche, für das ganze Leben bindende Gelöbnisse, sondern einfache Gelübde, die von Zeit zu Zeit erneuert werden, so daß Jenen, welche sie nicht erneuern wollen, der Austritt aus der Congregation offen steht. Den drei Gelübden fügt sich ein viertes an, kraft dessen sich die Congregation und ihre einzelnen Glieder zum unbedingten Gehorsam gegen das sichtbare Oberhaupt der Kirche verpflichten. Die Congregation ist bereit, da, wo sich Gelegenheit bietet, die Verrichtungen der pfarrlichen Seelsorge zu übernehmen und will in den Kirchen, die ihr zu Gebote stehen, den geistlichen Bedürfnissen der Besucher derselben durch die Ausübung des Predigtamtes und Spendung des Bußsacramentes in aller Weise entgegenkommen. Als eine besondere Hauptangelegenheit betrachtet sie die Widmung ihrer Dienste für die geistig und leiblich Armen, für die Erziehung und den Unterricht der Jugend. Gründung von Elementarschulen, Erziehungsinstituten und Waisenanstalten war demnach eine Hauptsorge Rosmini's, und ganz besonders in Folge dessen empfand

Briefe Rosmini's an einen geistlichen Freund, der ihm seinen Entschluß, in diesen Orden zu treten, mitgetheilt hatte. Epistolar., Lett. 60.

[1] Epistolar., Lett. 190.

er es als nothwendig, dem Inſtitute della Carità auch eine Frauencongregation, die Töchter der Vorſehung, zur Seite treten zu laſſen. Er hieng mit der ganzen Innigkeit ſeines Gemüthes an den von ihm in's Leben gerufenen Kinderſchulen und widmete den Aufgaben einer rationellen chriſtlichen Pädagogik das ernſtlichſte und eindringlichſte Nachdenken. Nach dieſer Seite hin entwickelte ſich demnach auch vornehmlich die praktiſche Thätigkeit und Wirkſamkeit des von ihm gegründeten Inſtitutes della Carità;[1] Piemont, die italieniſche Schweiz und England waren die Gebiete, in welchen die nach ſeinem Plane organiſirten und geleiteten Unterrichts- und Erziehungsanſtalten vornehmlich Eingang fanden. Der höhere Unterricht war zwar durch die Zwecke des Inſtitutes della Carità nicht ausgeſchloſſen,[2] und es würde Rosmini ſicherlich zur höchſten Freude gereicht haben, wenn ſich eine Entwickelung der Thätigkeit desſelben nach dieſer Richtung hin hätte anbahnen laſſen; er beruhigte ſich indeß bei dem Gedanken, daß die Sorge für die Bedürfniſſe der Armen und Unmündigen immerfort ein nächſtes und dringlichſtes Intereſſe der chriſtlichen Geſellſchaft ſei, bei deſſen Vernachläſſigung auch der höchſte Flor von Bildung und Wiſſenſchaft kaum frommen möchte.[3] Es fehlte indeß in ſeiner Genoſſenſchaft nicht an wiſſenſchaftlich gebildeten Männern, unter welchen Pagani, Francesco Paoli, Giuſeppe Buroni, Paolo Perez auch einen

---

[1] In der Vorrede des Herausgebers zu der als Opus posthumum erſchienenen Schrift Rosmini's del principio supremo della metodica (Turin, 1857) wird noch ein zweiter Band in Ausſicht geſtellt, welcher die kleineren pädagogiſchen Schriften Rosmini's enthalten ſoll.

[2] Näheres über die Organiſation und Centralleitung der dem Volksſchulweſen zugewendeten Thätigkeit des Inſtitutes findet ſich in dem eingehenden Vorberichte, welchen Paoli ſeiner Ausgabe der Schrift Rosmini's della educazione cristiana vorausſchickte.

[3] Egli è vero — ſchreibt Rosmini an einen jungen Geiſtlichen, welcher dem Inſtitute in der Erwartung, ſich in demſelben ganz dem Studium der Philoſophie widmen zu können, beitreten zu wollen ſchien — che nell' esercizio della carità del prossimo entra l'educazione, il dirigere collegi e scuole, ed anche il coltivare le scienze, e principalmente le scienze filosofiche, come quelle che al dì d'oggi si rendono importantissime al bene della religione e della umanità. Ma questi non sono che de' puri mezzi subordinati al fine, e non sono mezzi esclusivi, poichè ogni opera santa, ogni opera caritatevole, per umile, faticosa o ripugnante che sia, viene assunta dall' istituto, qualora si possa credere che piaccia a Deo, e che appartenga veramente alla perfezione evangelica. Epistolar., Lett. 376.

schriftstellerischen Ruf sich erwarben und nach dem Hingange ihres Lehrers und Freundes als Vertreter und Apologeten seiner philosophischen Ideen eintraten.

Zweiter Abschnitt.

Rosmini's geistige Physiognomie und Stellungnahme im Bildungsleben seiner Zeit und Nation; sein Hinwirken auf eine religiöse Erneuerung und Belebung desselben.

Rosmini hatte den geistlichen Stand ausschließlich aus den Beweggründen jener christlichen Frömmigkeit gewählt, welche ihm durch die Erziehung im elterlichen Hause eingeprägt worden war, und es konnte, nach den ersten kleinen schriftstellerischen Productionen zu urtheilen,[1] die seinem Eintritte in den Priesterstand unmittelbar nachfolgten, den Anschein haben, als ob er sich ausschließlich oder doch vornehmlich der Pflege des frommen Innenlebens und der seelsorgerlichen Praxis zu widmen gedächte. In der That standen ihm diese beiden Angelegenheiten lebenslänglich obenan; er dachte sie jedoch vom Anfang her in einer unlöslichen Verbindung mit einem unentbehrlichen Dritten, das ihm nach einer anderen Seite als ein Erstes, als die unerläßliche Vorbedingung der beiden anderen Angelegenheiten seines priesterlichen Lebens galt, entsprechend der Stellung, welche in seiner Philosophie das Essere ideale als erstes Glied in der organisch gegliederten Triplicität des idealen, realen und moralischen Seins behauptet. Den Gedanken einer Subsumtion der gesammten menschlichen Daseinswirklichkeit unter das dreifache Sein: Essere ideale, reale, morale soll er schon, bevor er die Universität bezog, auf einem einsamen Spaziergange in den Umgebungen seiner Vaterstadt concipirt haben; in der von ihm freigewählten priesterlichen Berufsthätigkeit gedachte er denselben praktisch zu verwirklichen. Sofern ihm nun das Essere ideale theoretisch und praktisch als die denknothwendige Unterlage und Vorbedingung der beiden anderen Seinsmodi galt, war sein Streben vom Anbeginn her auf eine ideale Auffassung der Dinge gerichtet.

[1] Lodi di S. Filippo Neri (Venedig, 1821). — Del modo di catechizzare gli idioti, libro di S. Agostino volgarizzato (Venedig, 1821). Man erkennt übrigens im Inhalte dieser beiden kleinen Arbeiten sofort den künftigen Gründer des Institutes della Carità.

Bereits während seiner Studienzeit im elterlichen Hause hatte er sich mit den platonischen Schriften in der Übersetzung des Ficinus vertraut gemacht; als Student in Padua machte er bereits Versuche zu einer methodischen Durchbildung seiner geistigen Grundanschauungen und beschäftigte sich mit einer „Analyse der menschlichen Vernunftthätigkeit", sowie einer „Classification sämmtlicher Wissenschaften", womit er augenscheinlich den Plan seiner geistigen Lebensarbeit zu verzeichnen gedachte. Daß die ideale Gedankenrichtung in der christlichen Religiösität ihre Grundstütze habe, stand ihm von vornherein als selbstverständlich fest. Seine Wahrnehmung der Nachwirkungen, welche Geist und Ton der Bildung des achtzehnten Jahrhunderts auch noch im neunzehnten Jahrhunderte hinterließen, ließ ihm das Bedürfniß einer Regeneration des allgemeinen Bildungslebens der Zeit im Geiste christlicher Religiösität als ein dringendes Bedürfniß erscheinen; er nahm daher den lebhaftesten Antheil an den literarischen und wissenschaftlichen Bestrebungen, welche in Frankreich, Deutschland und Italien auf diese Wiedererneuerung abzweckten. Sein Mangel an hinreichender Vertrautheit mit der deutschen Sprache erschwerte ihm, für den Anfang wenigstens, eine nähere Befreundung mit der deutschen Literatur des Restaurationszeitalters, und es erscheint zweifelhaft, ob er selbst später, wo er doch viel mit deutscher Philosophie sich beschäftigte, mit den Schriften eines Fr. Schlegel, Görres, Baader u. s. w. genauer bekannt geworden sei; er bekennt indeß schon in einem Briefe aus dem Jahre 1822, daß Haller's Werk über die Restauration der Staatswissenschaften tiefen Eindruck auf ihn gemacht habe.[1] Und in der That trafen verschiedene Gründe zusammen, daß gerade dieses Werk ihn als Katholiken, als Sprossen einer altadeligen italienischen Familie und als einen Denker, dem sich die thatsächlichen Verhältnisse der

[1] A proposito degli autori Apologisti che Ella mi va nominando, ha letto Ella l'opera grande del Sig. Haller: la restaurazione della scienza politica? L'ebbi da qualche giorno e vo leggendola come posso, essendo in una lingua pochissimo da me conosciuta. Quantunque tratti in gran parte di materie politiche, io non esito di annoverarla fra i nostri apologisti e dei più grandi e dei più opportuni pei tempi nostri. In quella vedrà assai bene usate tutte le sue sagge avvertenze intorno al modo di ragionare cogli increduli. È opera maravigliosa; chi parla, congiunge la speculazione all' esperienza, la finezza alla solidità del raziocinio, e la umanità ed eleganza dei filosofi antichi colla rapidità e prontezza dei moderni. Quante belle cose non dice! e con che evidenza di principj e di ragioni! Lett. 34.

geschichtlichen Wirklichkeit im Lichte des religiös-kirchlichen Gedankens durchgeisteten, ganz besonders fesseln mußte. Nicht minder begreiflich ist, daß ihn unter den literarischen Vertretern des wieder christlich gewordenen Frankreich besonders Chateaubriand anzog. Unter seinen Landsleuten waren es außer dem seit 1826 ihm innig befreundeten Manzoni[1] insbesondere noch Pindemonte und Perticari, die seinen Gedanken und Bestrebungen sympathisch begegneten,[2] der Eine als einer derjenigen, welche der Dichtung wieder jene Empfindungen einhauchten, die begabten Sängern zufolge ihrer Zerfallenheit mit Gott und Welt oder zufolge ihres Jagens nach unwahren und unerreichbaren politischen Idealen abhanden gekommen waren; der Andere als Wiedererneuerer eines gründlichen sprachlichen Verständnisses des großen Florentiner Dichters, mit welchem Rosmini schon in früher Jugendzeit durch einen kundigen Lehrer vertraut gemacht worden war.[3] Er sah in diesen seinen Lieblingsautoren die Vertreter jener Ideen, welche nach seiner Überzeugung im Zeitbewußtsein der Gebildeten durchgreifen mußten, wenn die christliche Gesellschaft gegen jene verderblichen Einflüsse geschützt werden sollte, welche Religion und Sitte gefährdeten und den gesicherten Bestand geordneter gesellschaftlicher Zustände den unberechenbaren Wechselfällen politischer Erschütterungen preiszugeben drohten. So bildete er sich im Studium der Literatur seines Zeitalters zum Apologeten des christlichen Denkens und Empfindens gegenüber den Imaginationen und falschen Abstractionen eines der christlichen Lebensanschauung entfremdeten Denkens und Strebens, dessen Bekämpfung er als eine mit dem Empfange der priesterlichen Weihen übernommene Aufgabe ansah. Zunächst wendete er den im eigenen Vaterlande noch bemerkbaren Nachwirkungen der dem Restau-

[1] Alessandro Manzoni hatte — bemerkt treffend Reumont in seinen Briefen heil. u. gottesfürcht. Italiener (1877) — bevor er um Rosmini wußte, denselben gewissermaßen in der Gestalt des Federigo Borromei in den Sposi promessi geschildert.

[2] Vgl. Lettere di A. Rosmini al Paravia (ed. Bernardi). Pignerole, 1860.

[3] Rosmini hatte frühzeitig mit Studien über die altitalienische Sprache begonnen, und namentlich mit den Trecentisten sich viel beschäftigt. Unter seiner Mitwirkung kam die Herausgabe eines in der Sprache des vierzehnten Jahrhunderts abgefaßten Lebens des heil. Hieronymus zu Stande. Die Vorrede zu diesem literarischen Unternehmen findet sich abgedruckt in dem unter dem Titel: Letteratura e arti belle (Intra, 1870) edirten Bande der Gesammtausgabe der Werke Rosmini's, und ist vom J. 1824 datirt.

rationszeitalter vorausgegangenen Literatur seine kritische Aufmerksamkeit zu und beleuchtete Inhalt und Tendenz von Schriften italienischer Autoren, die, wenn auch vom Geiste der neuen Zeit bereits überholt, noch immer in weiten Kreisen einer großen Popularität sich erfreuten; so entstanden Rosmini's kritische Essays über Ugo Foscolo und Melchiorre Gioja, die im Laufe der Zwanziger Jahre als Gelegenheitsschriften erschienen, später aber in einer von Rosmini veranstalteten Sammlung kleinerer Schriften[1] nochmals publicirt wurden, was ihm angesichts gewisser vielfach noch fortdauernder Vorurtheile nicht überflüssig erschien. Über den Bereich der italienischen Literatur hinausgreifend, verfolgte er weiter auch die in der französischen Literatur noch fortdauernden Kundgebungen eines irreligiösen und antichristlichen Geistes, woran sich seine Bemühungen schlossen, sich insgemein über die zeitgenössischen Erscheinungen der französischen Philosophie, sowie über die Ziele und Bestrebungen der nachkantischen deutschen Speculation zu orientiren.

Rosmini's Essay über Ugo Foscolo, den Dichter des elegischen Carme dei Sepolcri, war eine seiner frühesten Arbeiten[2] und ist zugleich der erste, mit den Belegen großer Belesenheit ausgestattete philosophische Versuch, mit welchem er als Apologet des Christenthums in die literarische Öffentlichkeit trat. Die Polemik des Buches gilt der falschen Selbstberuhigung des glaubenslosen und trostleeren Menschengemüthes. Foscolo sucht die Beruhigung in dem Glücke des Hoffens als der eigentlichen Seele des menschlichen Lebens und der menschlichen Thätigkeit; nur um das Hoffen als solches, welches den Lebensmuth aufrecht halte, handle es sich und nicht um die Erfüllung der menschlichen Hoffnungen; absolute Erfüllung der Hoffnungen sei gleichbedeutend mit dem Untergange alles Lebens, nur im beständigen Wechsel von Glück und Unglück, Freude und Schmerz als Excitationen des menschlichen Lebens- und Hoffnungstriebes friste sich die menschliche Daseinswirklichkeit fort. Rosmini erkennt in dieser Anschauung eine aus der Ruhelosigkeit eines zerrissenen Gemüthes hervorgegangene Denkstimmung, welche die Disharmonie des eigenen Inneren in das

[1] Apologetica. Opere varie di A. Rosmini-Serbati. Mailand, 1840.

[2] Unter dem Titel Saggio sopra la felicità erschienen 1822 (Rovereto) und 1823 (Florenz), sodann unter dem Titel Saggio sulla speranza aufgenommen in den zweiten Band der Opuscoli filosofici (Mailand, 1828), sowie später in die Apologetica.

objective Weltdasein hineinschaut und zum Gesetze desselben machen will. Eine derartige Stimmung ist bei Menschen, deren Innenleben der Religion entfremdet ist, etwas sehr Erklärliches; der ruhelose Wechsel ist ihnen Bedürfniß, um sich selber zu entfliehen, da ihnen die Einkehr in sich selbst nur das Bild einer traurigen Verödung bieten würde, von deren Anblick sie sich mit unheimlichem Grauen abwenden. Diese Neigung des Menschen, sich selber zu entfliehen, wurde von Pascal tiefsinnig besprochen; er vermengte jedoch in seinen Reflexionen darüber zwei Dinge, die im Interesse einer richtigen und gesunden Psychologie auseinandergehalten werden müssen. Es liegt in der Natur des Menschen, daß er sich selbst nicht genug ist und darum nach einem außer ihm gelegenen Objecte zum Zwecke seiner Selbstbeglückung begehrt; dieses naturnothwendige Begehren des Menschen für ein Zeugniß seines inneren Elendes nehmen wollen, ist ein Fehlgriff, welchem zufolge die nach dem Höchsten trachtenden, zum Unendlichen und Göttlichen emporstrebenden Menschen als die Elendesten gelten müßten. Die innere Elendigkeit bekundet sich vielmehr darin, daß der sich selbst nicht genügende Mensch in den endlichen Dingen der Welt außer ihm sein volles Genügen finden zu können glaubt und damit seinen Mangel an Gefühl für die anerschaffene Würde und Hoheit der menschlichen Natur an den Tag legt. Pascal hat somit darin gefehlt, daß er zwischen der natürlichen Begränztheit und der widernatürlichen Verdorbenheit der menschlichen Natur zu unterscheiden unterließ. Die Begränztheit der menschlichen Natur bringt es mit sich, daß der Mensch nach Außen greifen muß, um sich Befriedigung zu verschaffen; die mit diesem Greifen nach Außen verbundene Thätigkeit veranlaßt und fördert die Entwickelung seiner Kräfte und Anlagen und bereitet ihm Glück, wofern er nach den rechten Objecten greift, schmerzliche Enttäuschungen, wofern er seine Thätigkeit auf unrichtige Objecte richtet. Aus diesen schmerzlichen Enttäuschungen entspringt jenes innere Elend, welches die um die von der Religion Christi gebotenen Heilmittel nicht Wissenden oder sie von sich Weisenden antreibt, in einer der Außenwelt zugewendeten Thätigkeit sich selbst zu entfliehen. Weil dieß aber auf die Dauer nicht gelingt, so ist die darauf gestützte Hoffnung einer wenigstens relativen Selbstberuhigung und Selbstbeglückung ein falsches Idol, dessen Erhebung zur höchsten Gottheit die Erlangung des wahren Friedens erst recht unmöglich macht.

Das von Ugo Foscolo in die italienische Literatur eingeführte System — fährt Rosmini fort — welches die Glückseligkeit im Hoffen suchen lehrt, ist nicht neu; es drang sich von jeher Solchen auf, welche mit der Religion zerfallen waren und an eine übersinnliche Welt nicht glauben wollten. Es hat den Anschein, als ob Foscolo gewisse Stellen in Hobbes' Leviathan[1] hätte copiren wollen; die Secte der Elpistiker, über deren Lehrsätze Plutarch berichtet hat, bekannte sich zu ähnlichen Anschauungen. Es darf nicht überraschen, daß bei den Philosophen des heidnischen Alterthums vielfach Aeußerungen ähnlicher Art verlauten; wie soll derjenige, welcher den Trost und die Erhebungen des wahrhaft beglückenden höchsten Gutes an sich nicht erfahren hat, Lehrer der Wege zur wahren Glückseligkeit sein können? Beachtenswerth bleibt aber immerhin, daß selbst das System der modernen Elpistiker, welches den Menschen an ein ruheloses Greifen nach allen möglichen endlichen Gütern zur successiven theilweisen Befriedigung seines unerfüllbaren Verlangens nach absoluter Glückseligkeit anweist, indirect der Wahrheit Zeugniß gibt, daß das absolute Gut ein sicheres, unwandelbares, ewiges Gut sein müsse, und kein geringeres als dieses dem Menschen genügen könne. Die Illusionen, welche das System der modernen Elpistiker in sich schließt, sind schon in dem alten Mythus von Amor und Psyche beleuchtet; und vom Standpunkte einer christlichen Psychologie ist nur hinzuzufügen, daß die zum System der Lebenspraxis erhobene Elpistik schließlich alle edlen Anlagen und Antriebe der menschlichen Natur corrumpirt und zerstört und die wahre, echte Tugend als das Bild eines trügerischen Wahnes erscheinen macht. Gleichwol ist es nicht möglich, durch eine derartige Selbsttäuschung und Selbstüberredung der Wahrheit der menschlichen Natur und des menschlichen Denkens auf die Dauer Gewalt anzuthun; daher die Qualen einer geheimen Furcht, welche sich in die Illusionen des falschen Hoffens mischt. Sofern nun diese Furcht ganz richtig als Regung des religiösen Gefühles und Gewissens erkannt wird, kommt es zur grundsätzlichen Verneinung der Religion als solcher und zu dem unseligen Bestreben der sogenannten starken Geister, die Welt von dem Wahne der religiösen Furcht zu befreien.[2] Ihnen gilt die

[1] Vgl. Hobbes, Lev. I, c. 11.

[2] Als Befreierin von dieser Furcht erscheint bei U. Foscolo die Göttin des illusorischen Hoffens in den von Rosmini aus des Dichters Saggi sopra il Petrarca citirten Versen:

Natur als die alleinzige Realität, deren richtige Erkenntniß sie für sich in Anspruch nehmen, während doch ein Newton, Euler und Boerhave auf das Entschiedenste aussprachen, daß die Existenz und Einrichtung der Natur unter Abstraction von ihrem Urheber sich nicht erklären lasse; selbst ein Aristipp erklärte, daß das Studium der Natur für die Begründung des moralischen Hedonismus völlig belanglos sei. Bei Erwähnung des Umstandes, daß der Kampf gegen die Religion als sociale Macht auch den Zwecken und Tendenzen eines politischen Libertinismus dienstbar gemacht werde, kann Rosmini nicht umhin zu bedauern, daß ein Geist von der Größe und Hoheit eines Alfieri sich gelegentlich zu der Flachheit verirren konnte, der christliche Monotheismus sei eine Stütze des politischen Absolutismus! Die Thorheiten des revolutionären Schwindels habe schon der Menschenkenner Guicciardini mit treffenden Worten gegeißelt[1] und Tacitus den ethischen Werth des politischen Conservativismus nachdrucksvoll hervorgehoben.[2]

Den Schluß der Schrift bildet eine beredte, an die italienische Jugend gerichtete Anempfehlung der christlichen Religiösität, welche über die Illusionen eines falschen Hoffens hinweghilft und von den Bangigkeiten und geheimen Furchtschauern eines glaubenslosen Gemüthes zu erlösen vermag.

Dieselbe symptomatische Bedeutung, welche die Schriften eines Ugo Foscolo auf dem Gebiete der schönwissenschaftlichen Literatur haben, kommt nach Rosmini jenen eines Gioja und, wie er später hinzufügte, auch jenen Romagnosi's, in Bezug auf die literarische Vertretung der moralisch-politischen Wissenschaften zu. Gioja galt dazumal, als Rosmini mit seinen ersten schriftstellerischen Versuchen hervortrat, noch vielen seiner Landsleute als eine Auctorität im Fache

---

Assisa, o Dea, sorriderai sicura
Su le rovine, e allumerai tua face
A la funerea pira di Natura.

[1] Tale è la natura de' populi, dice l'astuto Guicciardini, inclinata a sperare più quel che si dee, e a tollerare manco di quel ch'è necessario, e ad avere sempre in fastidio le cose presenti.

[2] Quippe in turbas et discordias pessimo cuique plurima vis; pax e quies bonis artibus indigent (Tac. Hist. IV, c. 1). — Sapientibus quietis et reipublicae cura; levissimus quisque et futuri improvidus spe vana tumens. Multi adflicta fide in pace ac turbatis rebus alacres, et per incerta tutissimi (Hist. I, c. 88).

der Statistik und Nationalökonomie; und so schien es angezeigt, die Leistungen desselben zunächst auf diesem Gebiete von Seite ihres wissenschaftlichen und moralischen Gehaltes zu beleuchten. Von seinem Freunde Paolo Orsi aufgefordert, versuchte sich Rosmini in einer kritischen Beleuchtung der in Gioja's Nuovo Galateo[1] enthaltenen Ansichten über den volkswirthschaftlichen Werth der Modeindustrie.[2] Gioja hatte unter Anderem zu beweisen gesucht, daß der lebhafte Betrieb der Modeindustrie ein socialer Segen für alle Schichten der bürgerlichen Gesellschaft sei; in den unteren Schichten derselben werde, je mehr die Frau auf Putz und Modesachen ausgibt, der Mann behufs Aufbringung des nöthigen Geldes hiefür zu desto größerer Arbeitsthätigkeit angeeifert; in den Kreisen der Reichen werde das disponible Capital dadurch, daß es auf die Erwerbung einer Menge von Luxusgegenständen verwendet wird, der Corruption entzogen, welcher der überflüssige Besitz in Zeiten des Mangels an Sinn für Geschmack und Luxus zu dienen pflege. Es läßt sich im Voraus denken, daß Rosmini durch diese Theoreme nationalökonomischer Weisheit sich nicht erbaut fühlte; hinter dem Tone des anständigen wissenschaftlichen Ernstes, mit welchem er Gioja's einzelne Sätze in einer Reihe von aphoristischen Reflexionen zergliedert, verbirgt sich die zermalmende Ironie des unerbittlich strengen Satyrikers, der ein moralisches Krebsgeschwür mit der ätzenden Schärfe radicaler Mittel auszutilgen sucht. Da der Nuovo Galateo auch von fachwissenschaftlicher Seite desavouirt wurde, so replicirte Gioja in der Mailänder Biblioteca Italiana (Jahrgang 1828) sowol gegen seine anderweitigen Gegner als auch gegen Rosmini's Kritik, deren Urheber er als einen barbarischen Ostgothen bezeichnete.[3] Während ihm nun von anderer Seite bemerklich gemacht wurde, daß der Verfasser der fachwissenschaftlichen Kritik, gegen welche Gioja zu Felde zog, kein Geringerer, als der von Gioja anderweitig so ausgiebig benützte J. B. Say sei, glaubte Rosmini den Manieren der Polemik Gioja's eine Digression

[1] Nuovo Galateo (3ᵉᵃ ed.). Mailand, 1822.

[2] Esame delle opinioni di Melchiorre Gioja in favor della moda. Zuerst abgedruckt in den Modeneſischen Memorie di religione e di letteratura (Jahrg. 1824), sodann in Rosmini's Opuscoli filosofici, später in die Apologetica aufgenommen.

[3] Risposta agli Ostrogoti, lautete die Überschrift des Rosmini gewidmeten Capitels der Entgegnung Gioja's.

widmen zu sollen.[1] Die Hauptsache war ihm indeß die endgiltige Abthuung der sensistischen Philosophie Gioja's, welche, eine Reproduction der Lehren des Helvetius, zufolge des in ihr ausgeprägten Materialismus im neunzehnten Jahrhundert auf italienischem Boden nicht mehr geduldet werden könne. Rosmini glaubte diesen Zweck einfach durch eine gedrängte Zusammenstellung der Hauptsätze der Psychologie und Moralphilosophie Gioja's zu erreichen[2] unter Beifügung einer fortlaufenden Reihe von Anmerkungen, welche theils die Belegstellen aus Gioja's Schriften bringen, theils in Form gelegentlicher Reflexionen die entsprechenden Lichter auf die Sätze Gioja's fallen lassen. Der Erfolg des Unternehmens war ein durchschlagender;[3] in der That war Gioja's Zeit abgelaufen und es bedurfte nur einer angemessenen Darstellung und Beleuchtung seiner Anschauungen, um dieselben in den Augen jener unselbstständigen Leserkreise, welche Rosmini im Auge hatte, als dasjenige erscheinen zu lassen, was sie waren.

Der Mensch — lehrt Gioja nach Rosmini's Darlegung — hat mit den höher organisirten Thieren die Intelligenz gemein, nur besitzt er sie in einem höheren Grade, indem das Thier bloß mit wenigen, der Mensch aber mit vielen Vorstellungen operirt. Diese Mehrzahl der Vorstellungen erwächst ihm aus der vollkommeneren Organisation des Körpers, welche ihm weit mehr Mittel der körperlichen Thätigkeit subministrirt und auch einen höheren und vollkommeneren Grad innerer gedankenhafter Thätigkeit ermöglichet. Der Mensch hat ein besseres Gedächtniß und eine lebhaftere Einbildungskraft als das Thier und bleibt daher nicht gleich diesem bei den Eindrücken der Gegenwart stehen, sondern beschäftiget sich auch mit den Gedanken an künftige

[1] Galateo de' letterati. Abgedr. im zweiten Bande der Opuscoli filosofici, später in die unter dem Titel Letteratura e arte belle veranstaltete Sammlung Rosmini'scher Abhandlungen aufgenommen.

[2] Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioja. Aufgenommen in den zweiten Band der Opuscoli filosofici und später in die Apologetica.

[3] Il Gioja poverino è morto — schreibt Rosmini zu Ostern 1829 aus Rom an einen Freund. Qui si tiene che io lo abbia prostrato per modo ch'egli non possa più rialzarsi giammai, e parlasi come si mi si volesse applicare il verso di Dante:

Gliene diè cento e non senti le diece.

(Inf. XXV, 33.)

Da Tirolo a da Milano mi scrivono nel concetto medesimo. Sia ringraziato al Signore, a cui solo sia gloria e salute alle anime de lui redente (Lett. 135).

Bedürfnisse, und hegt den natürlichen Wunsch, für dieselben durch eine erwerbende Thätigkeit Vorsorge zu treffen; er strebt nach Besitz und Geltung, deren Mangel ihm als Übel erscheint. Die Sprache begünstiget die Ausbildung seiner ratiocinativen Thätigkeit, deren Object und Inhalt übrigens nur lauter Sensationen sind; die Intelligenz ist nichts Anderes als eine Anhäufung von Sensationen, welche durch die Nerventhätigkeit dem Gehirne zugeleitet worden sind.[1] Unsere gesammte Existenz ist nichts Anderes als eine continuirliche Bewegung von Sensationen, welche entweder erweckte d. i. reale oder wiedererweckte d. i. imaginäre Sensationen sind; die letzteren begreifen Ideen und Gefühle in sich. Da nun die Sensationen von den Sinnen stammen, welche Theile des menschlichen Körpers sind und uns die Kenntniß der Beschaffenheit der äußeren Dinge sowie der Vorgänge in unserem Körper durch Action auf das Gehirn vermitteln, so besteht unsere gesammte Existenz ausschließlich in gewissen Modificationen der Materie. Dieß ist das Schlußergebniß des theoretischen Theiles der Philosophie Gioja's. Der praktische Theil steht mit dem theoretischen in vollkommenem Einklange. Wie alle von den Menschen erkannte Wahrheit sich auf körperliche Sensationen reducirt, so alles Gute und Schlimme auf angenehme und unangenehme sinnliche Empfindungen. Demzufolge werden die natürlichen Bedürfnisse des Menschen in seinen leiblichen Organen fühlbar, welche so lange in einem unruhigen Zustande sich befinden, bis daß die Ursache einer unangenehmen Affection derselben beseitiget oder das ihnen zusagende Angenehme effectuirt ist. Die dem Menschen mit dem Thiere gemeinsamen natürlichen Bedürfnisse sind theils physische, theils moralische, z. B. das Geselligkeitsbedürfniß. Außerdem sind dem Menschen zufolge der ihm speciell eignenden imaginären Sensationen auch imaginäre Bedürfnisse eigen; dahin gehören die intellectuellen Bedürfnisse und ein Theil seiner moralischen Bedürfnisse. Die intellectuellen Bedürfnisse des Menschen geben sich kund in seiner Wißbegierde, in seinem Begehren nach Ordnung, Schönheit, Abwechslung; die specifischen moralischen Bedürfnisse des Menschen sind Geltung und Machtbesitz. Durch sein Bestreben, die imaginären Bedürfnisse zu befriedigen, schafft sich der Mensch eine

[1] Rosmini kann nicht umhin, seiner Verwunderung über die von Gioja aufgestellte Classe abstracter Sensationen Ausdruck zu geben: Ignoravo, a dir vero, che le sensazioni potessero esse astratte ... Che cosa sarà un mal di denti astratto? sarà egli un mal di denti che non fa male? O. c., § 4.

Wirklichkeit, welche weit über die gegebene sinnliche Wirklichkeit hinausreicht; die Güter der Civilisation, des Wohllebens, der Eleganz und des Luxus gehören der für die menschliche Glückseligkeit und deren feineren Genuß grundwesentlichen Actuirung der imaginären Bedürfnisse an. Pedantische Moralisten mögen die Stirne runzeln, wenn sie hören, daß unsere Tugenden die Früchte der Verfeinerung der menschlichen Lebensgenüsse seien; nichtsdestoweniger bleibt es wahr, daß der Mangel oder freiwillige Verzicht auf die Güter und Genüsse der Civilisation die Keime der schädlichsten Leidenschaften und gröbsten Laster in sich schließt. Sich des feineren Lebensgenusses schämen, heißt sich des Menschseins schämen. Wohlsein und Vergnügen sind das Grundziel aller moralischen Lebensthätigkeit, welchem sich auch das Gebot der sittlichen Wahrhaftigkeit unterzuordnen hat; es gibt der Fälle genug, in welchen Verhehlung der Wahrheit, List und Täuschung schlimmen Dingen vorbeugen, die bei rücksichtsloser Kundgebung der Wahrheit unabwendbar wären. Häufig genug hängt die wohlthätige Wirkung bestimmter Vorstellungen nicht so sehr von der Wahrheit als von der Macht derselben über die Gemüther ab, wie z. B. der Glaube an den angeblich vom Himmel gefallenen Brief der Treuga Dei Eingang verschaffte. Der Unterscheidung zwischen Utile und Honestum dürfte besser und richtiger jene zwischen momentanem Vortheil und künftigem Nutzen substituirt werden; im Sinne dieser letzteren Unterscheidung lasse sich der Ausspruch des Aristides, daß die von Themistokles zum Vortheile der Athener angerathene Verbrennung der Flotte der Griechen ein zwar sehr nützlicher, zugleich aber höchst ungerechter Vorschlag sei, mit Bentham als ein weises Wort rechtfertigen. Daraus folgt weiter, daß nur die in ihrem absoluten Enderfolge schädlichen Abweichungen von der Gerechtigkeit unmoralisch sind. Das Streben nach Wohlsein entspricht der individuellen Natur des Menschen; er würde ein vollkommener Egoist sein, wenn er nicht durch gewisse nützliche und nothwendige Illusionen von sich abgezogen und zur Theilnahme am Wohle Anderer hingelenkt würde. Eine derartige Illusion ist die menschliche Eitelkeit, welche Ursache ist, daß in mancherlei Dingen der persönliche Vortheil dem gemeinen Besten nachgesetzt wird. Eitelkeit und Gefallsucht tragen, ohne es zu beabsichtigen, zur Förderung der Industrie und Kunst bei. Die Ehrerbietung der Kinder gegen die Eltern, das Bestreben der Eltern, den Kindern eine glückliche Zukunft zu verschaffen, beruht auf

nothwendigen Illusionen des moralisch gebildeten Sinnes, die ihrer natürlichen Bestimmung nach nur auf das Wohl der von diesen Illusionen Befangenen abzwecken. Geschämigkeit des Weibes ist eine Tugend, die das Gefallen am Weibe erhöht; das Weib, welches die Scham abwirft, versteht seinen eigenen Vortheil nicht. Dieser letztere Gegenstand wird von Gioja in einer Weise weiter verfolgt, welche Rosmini zu strengsten Tadelworten über die Vergnügen und Wohlsein als höchste Ziele menschlicher Strebethätigkeit hinstellende Ethik nöthiget.

Die gesammte Pflichtenlehre Gioja's ist auf den Gedanken gestützt, daß der Mensch die Mehrung angenehmer Empfindungen, die möglichste Beseitigung unangenehmer Empfindungen anzustreben habe. Gioja unterscheidet Pflichten des Menschen und des Bürgers. Die Pflichten des Menschen betreffen die Vermehrung, Verwendung und Erhaltung der selbsteigenen Vermöglichkeiten; sie heischen Sorge für die Gesundheit, Meidung des Müssigganges, Mäßigkeit und Wirthschaftlichkeit. Die fundamentalste Pflicht ist jedenfalls jene, welche die Erhaltung und Mehrung der leiblichen Gesundheit betrifft; die beste moralische Unterweisung wird durch medicinische Bücher geboten. Die Functionen der sittlichen Sorge für sich selbst werden unterstützt und gefördert durch die Societät, die eine wechselseitige Assecuranz aller ihrer einzelnen Glieder in sich schließt. Daraus ergeben sich Pflichten und Rechte des Einzelnen als Bürgers oder Mitgliedes der menschlichen Gesellschaft. Selbstverständlich werden die Pflichten des Bürgers in solcher Weise aufgefaßt, daß dabei die von Gioja als eigentliche Triebfeder alles menschlichen Handelns vorausgesetzte Rücksicht des Handelnden auf sich selbst und sein eigenes Interesse ihre volle Rechnung findet. Die durch einen überlegenen Machtwillen den Gliedern der Societät auferlegten Satzungen sind an sich eine Last, unter welche man sich im Interesse des eigenen Vortheiles beugt; es gibt kein Jus naturale, wenn dieses etwas vom Rechte der überlegenen Stärke Verschiedenes bedeuten soll, daher auch keine innere moralische Nothwendigkeit der von der bürgerlichen Satzung gebotenen Handlungen. Daß z. B. das Weib dem Manne gehorchen müsse, ist einzig eine positive Satzung, also nicht Forderung einer sogenannten natürlichen Gerechtigkeit; man braucht an eine derartige Forderung nicht zu appelliren, da die überlegene Stärke des männlichen Willens von selbst die geziemende Unterordnung des Weibes aufrecht erhält. Die Aufgabe der bürgerlichen Gesetzgebung besteht darin, dem constanten Begehren der menschlichen

Natur in allen einzelnen Mitgliedern der bürgerlichen Gesellschaft auf eine Weise gerecht zu werden, welche dem allgemeinen Interesse förderlich ist, oder wenigstens nicht allzusehr präjudicirt. So ist es z. B. Staatsraison, auf der Aufrechthaltung des Ehebandes bis zu einem gewissen Grade zu bestehen, ohne deßhalb die Unauflöslichkeit des Ehebandes zu decretiren, welche einen den berechtigten natürlichen Gefühlen der Einzelnen widerstrebenden Zwang involviren würde.

Wie das Recht nicht um seiner selbst willen gilt, sondern nur dem möglichst großen Nutzen der Gesammtheit und aller Einzelnen zu dienen hat, so hat man auch bei der Religion nicht nach ihrer inneren Wahrheit, sondern nach ihrem Verhältniß zu den irdischen Lebensinteressen zu fragen; jene Religion, welche sich denselben am meisten zuträglich erweist, wird auch die beste sein. Die Geschichte lehrt, daß es kein bürgerliches Gemeinwesen ohne Cult gibt; alle Culte weisen auf eine Vergeltung im jenseitigen Leben hin. Der ungemeine Nutzen dieses religiösen Vorhaltes für die Gesammtheit und für die einzelnen Glieder der bürgerlichen Gesellschaft ist nicht zu verkennen. Nur darf man daraus keine Schlüsse auf das Recht einer absoluten Herrschaft irgend einer bestimmten Religion zulassen; wie das Schiff nicht um der Segel willen, sondern die Segel des Schiffes wegen da sind, so ist auch die Religion um der menschlichen Gesellschaft willen da und nicht umgekehrt die Gesellschaft wegen der Religion. Der Zweck der Religion ist wesentlich ein politischer; sie soll im Interesse des öffentlichen Wohles durch ihre Strafandrohungen das Verbrechen inhibiren und durch ihre Belohnungsverheißungen das Tugendstreben ermuntern. Das civilisatorische Wirken der Religion in Zeiten der Rohheit und Barbarei soll nicht verkannt werden; in der bereits civilisirten Gesellschaft können die Diener der Religion nur als Functionäre der Staatsleitung eine berechtigte Stellung haben, sie sind da gleich allen übrigen Beamtenclassen Diener des Gemeinwohles; ein Regent, der sich ohne ihre Hilfe auf dem Throne behaupten kann, wird nicht sein Regime auf sie stützen wollen. Andererseits wird kein einsichtsvoller Regent sich beigehen lassen, das an seinen ererbten religiösen Bräuchen hängende Volk an denselben zu beirren. Ohne das Gute verkennen zu wollen, was das menschliche Geschlecht dem Christenthum verdanke, findet Gioja deßungeachtet, daß die theistischen Religionen gemeinhin intoleranter seien, als die polytheistischen es waren; daher es unter Christen weit mehr Religionskriege gab, als

unter den Heidenvölkern. Unter den theistischen Religionen zeigt sich wieder der Katholicismus intoleranter, als der Protestantismus und Muhamedanismus. Der Arianer Theodorich, der ein guter Christ war, dachte so verständig, Ehetrennungen zuzulassen. Die christliche Religiösität ist kein unveräußerliches Requisit der bürgerlichen Tugendhaftigkeit; Sokrates, Titus, Trajan, Marc Aurel waren keine Christen. Von Christus spricht Gioja mit Achtung; er nennt ihn den humansten aller Gesetzgeber, einen weisen Lehrer, der von seinem Volke verkannt und ungerecht verfolgt wurde. In den Lehren der Evangelien vermag er sich nicht zurechtzufinden; nicht nur kann er den von denselben gepredigten weltflüchtigen Ascetismus nicht billigen, sondern er findet auch darin einen Widerspruch zwischen Evangelium und gesunder Philosophie, daß letztere das gemeine Beste und Allen möglichst Zuträgliche als Hauptzweck verfolgt, während die evangelische Lehre sich als Wahrheit ankündiget, ohne die Übereinstimmung derselben mit der natürlichen Beschaffenheit und den natürlichen Trieben und Bedürfnissen des Menschen erweisen zu können. Das Gebet ist von Seite seines psychologisch-moralischen Nutzens zu schätzen; der Glaube an eine darüber hinausgreifende Wirksamkeit desselben ist ebenso ein Wahn, wie der Glaube an die mystische Kraft religiöser Weihehandlungen; der religiöse Glaube hat keinen Anspruch auf moralische Verdienstlichkeit, welche nur den Anstrengungen eines energischen Handelns zuerkannt werden kann. Die metaphysischen Termini der kirchlichen Dogmatik überragen in ihrer theologischen Erhabenheit das menschliche Denken und Verstehen zu sehr, als daß die in ihnen ausgedrückte Lehre irgend einen Einfluß auf das zeitliche Gemeinwohl des Menschen auszuüben im Stande wäre.

Rosmini setzt das Verdienst seiner Schrift in die gedrängte Zusammenstellung und scharfe Hervorhebung des eigentlichen Gedankeninhaltes der Philosophie Gioja's, der in seiner Vertheilung über eine beträchtliche Zahl von Schriften dem Auge gewöhnlicher Leser vielfach sich entzog; nebstbei machte die mit der Seichtigkeit der Gedanken verbundene Gemeinverständlichkeit des Vortrages zusammt den vielen allwärts eingestreuten Picanterien die Schriften Gioja's zu einer für minder Gebildete anziehenden, aber eben deßhalb gefährlichen Lectüre. Gioja hatte seine Anschauungen aus den französischen Encyklopädisten geschöpft und ahmte auch ihre Schreibweise nach; dieses Gift fremdländischen Einflusses wollte Rosmini ertödten, die Nachwirkungen der französischen Frivolität und Irreligiösität des Zeitalters Ludwig's XV.

und Voltaire's auf italienischem Boden sollten endgiltig beseitiget werden. Die Intimität des geistigen Verkehres zwischen Frankreich und Italien ließ ihm auch die noch in der französischen Literatur des neunzehnten Jahrhunderts hervortretenden Anzeichen einer Continuation der Ideen der Freidenker und Skeptiker des verflossenen Jahrhunderts aller Beachtung werth erscheinen; seiner Prüfung der Philosophie Gioja's folgte rasch eine Beleuchtung des in der zweiten Hälfte der Zwanziger Jahre erschienenen Werkes Benjamin Constant's[1] über Wesen und geschichtliche Entwickelung der Religionen nach.[2] In einem ernsteren Tone gehalten, als die Schriften der Freidenker des verflossenen Jahrhunderts, konnte Constant's Werk auf einen höheren Grad wissenschaftlicher Werthschätzung Anspruch zu haben scheinen; umsoweniger durfte es unbesprochen bleiben. Rosmini bekämpft Constant's rationalistisch-subjectivistische Ableitung der Religion als weltgeschichtlicher Erscheinung aus einem angebornen religiösen Gefühle, zusammt der damit zusammenhängenden weiteren Behauptung, daß es eine objectiv wahre Religion nicht gebe und zufolge der Fehlbarkeit der menschlichen Vernunft ein untrüglicher Maßstab für die Prüfung des Wahrheitsgehaltes der Religionen gar nicht vorhanden sei. Er gesteht zu, daß das menschliche Geschlecht der Religion nicht entbehren könne; zufolge seines Glaubens an die Perfectibilität der Menschheit ist er auch davon überzeugt, daß der geistige Fortschritt der Menschheit stets vollkommenere Religionsformen aus sich herausetzen werde; die absolut wahre Religion sei jedoch ein seiner Natur nach unerreichbares Ideal. Denn immer bleibe die Frage ungelöst, ob überhaupt die Religion als solche wahr sei und wahr sein könne, da sie doch nicht Product der Vernunft, sondern einer von der Vernunft verschiedenen Potenz, des religiösen Instinctes sei. Es wird Rosmini nicht schwer, zu zeigen, daß der von Constant behauptete unlösbare

[1] De la religion considerée dans sa source, ses formes et ses développements. Paris 1824—30, 3 Vol.

[2] Rosmini las seine kritische Abhandlung über Benj. Constant's Werk im Juli 1829 in der Accademia di religione cattolica. Derselben literarischen Gesellschaft legte er weiter auch eine Abhandlung über den St. Simonismus vor. Beide Abhandlungen übergab er später der literarischen Öffentlichkeit unter dem gemeinsamen Titel: Frammenti di una storia della empietà (Mailand, 1834). Als Gegenstück dazu erschien gleichzeitig seine Storia dell' amore cavata dalle divine scritture. Libri tre (Cremona, 1834), welche durch Rosmini's Freund Giulio Todeschi zum Drucke befördert wurde.

Conflict zwischen Vernunft und religiösem Gefühle einen Widerspruch in das Wesen des Menschen selber hineintrage und daß seine disharmonische Anschauung des Menschenwesens in der irrthümlichen Auffassung des religiösen Gefühles als eines blinden Instinctes ihren Grund habe; ohne die Realität des religiösen Gefühles antasten zu wollen, besteht Rosmini darauf, daß eine Activität desselben ohne eine vorausgehende Idee gar nicht denkbar sei. Daraus ergebe sich, daß die Religion vom Anbeginne her auch Sache des Denkens gewesen sein müsse, und so gewiß die Entwickelung des menschlichen Geschlechtes einer providentiellen Leitung unterliege, vom Anbeginn her ein richtiges Religionsdenken in der Menschheit vorhanden gewesen sein müsse. Der blinde Fatalismus, welchem Constant die religiöse Menschheitsentwickelung unterwerfe, sei ein Correlat seiner disharmonischen Auffassung des Menschenwesens und biete seinem Sträuben gegen die Anerkennung einer traditionellen Vererbung und Weiterentwickelung einer ursprünglichen Offenbarungsreligion keinen rational begründeten Rückhalt. Umgekehrt rücke bei Anerkennung einer göttlich geleiteten Entwickelung des in einer ursprünglichen Offenbarung begründeten Religionslebens der Menschheit das weltgeschichtliche Religionsleben in das Licht eines rationalen Verständnisses, und trete auch die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion in ihr Recht.

Rosmini findet es erklärlich, daß Constant als Protestant den mit der Idee der Einen wahren Religion und Kirche verbundenen Gedanken einer infalliblen religiösen Lehrauctorität verwerfe. Constant erklärt sich gegen jede Art von Absolutismus, sei es der Absolutismus der Menge oder jener der die Menge beherrschenden religiösen Auctorität; wohin die Verabsolutirung des Volkswillens führe, habe die französische Revolution gelehrt, und umgekehrt sei herrschsüchtige Unduldsamkeit die natürliche Appertinenz einer mit unbeschränkten Machtbefugnissen ausgestatteten religiösen Auctorität. Rosmini beschränkt sich, letzteren Punkt betreffend, auf die Bemerkung, daß die katholische Kirche als positive Institution genau durch die von ihrem göttlichen Stifter ihr gegebenen Einrichtungen normirt sei, daß die von Gott ihr verliehenen Machtmittel nicht physische, sondern geistige und moralische Mittel seien und ihre correctionellen Mittel überdieß nur gegen die durch die Taufe in ihre Gemeinschaft Aufgenommenen in Anwendung kommen.

Constant hatte seine Ansichten über Entstehung und Entwickelung des menschheitlichen Religionslebens nicht ohne Beziehung auf die neue

katholisch-philosophische Schule Frankreichs und namentlich auf Lamennais entwickelt, der gerade auf die Unzureichendheit der menschlichen Vernunft als philosophischer Einzelvernunft eine glänzende Apologie des traditionellen religiösen Menschheitsglaubens gestützt und diesen als ein auf lebendiger Gottesoffenbarung beruhendes Gemeinbewußtsein aller religiös Denkenden hingestellt hatte.[1] Rosmini war zu Lamennais schon vor Abfassung seiner Kritik des Werkes Constant's in geistige Beziehungen getreten[2] und hatte sich, einer Aufforderung Lamennais entsprechend, in den urbansten und bescheidensten Formen zu einer brieflichen Verhandlung über die Lehre desselben vom Sens commun als Kriterium der menschlichen Vernunftgewißheit bereit erklärt. Ob es wirklich zu weiteren brieflichen Auseinandersetzungen hierüber kam, läßt sich, da von Rosmini's Briefwechsel bis jetzt nur ein geringster Theil gedruckt vorliegt, vorderhand nicht sagen; übrigens hat Rosmini seine Ansicht über die Lehre vom Sens commun in seinem Werke über den Ursprung der Ideen ausgesprochen, worauf wir im weiteren Verlaufe dieses Buches des Näheren zu sprechen kommen werden.[3] Rosmini hat außer dem oben erwähnten ersten Briefe nur noch einen anderen weit später geschriebenen veröffentlicht,[4] in welchem er den durch die kirchliche Censurirung der politischen Doctrinen seiner Zeitschrift L'avenir tief gekränkten Lamennais von einem förmlichen Bruche mit Rom mit dringlichen Freundesworten abzuhalten suchte.

Die Polemik gegen Romagnosi wurde von Rosmini erst später im Laufe der Dreißiger Jahre eröffnet; den ersten Anstoß dazu gab Rosmini's Controverse mit Mamiani, dessen philosophische Anschauungen Rosmini vielfach mit jenen Romagnosi's sich zu berühren schienen.

---

[1] Näheres über Lamennais' Lehre vom Sens commun in meiner Gesch. d. apol. und polem. Lit. V, S. 264 ff.

[2] Vgl. Rosmini's Schreiben aus Domo d'Ossola vom 19. Juni 1828 an den dazumal in Turin weilenden Abbé Lamennais. Abgedr. in Apologetica SS. 435 ff.

[3] Daß Rosmini mit dem Traditionalismus eines Bonald und Lamennais nicht einverstanden war, sagt er kurz und entschieden an einer Stelle seines gegen Mamiani gerichteten Buches: Il rinnovamento ecc. (siehe unter S. 81, Anm. 1) Lib. III, c. 23: Ora parlano di una ragione delle specie umana come infallibile, ora di una tradizione universale della verità; le quali due cose si oppongono pur fra loro, come si oppongono la ragione e l'autorità.

[4] Vom 22. März 1837. Apologetica, SS. 440 ff.

Bezogen sich die aus diesem Anlasse vorgebrachten kritischen Bemängelungen vornehmlich auf die erkenntnißtheoretischen Grundanschauungen Romagnosi's, so zog Rosmini in später folgenden Werken auch die Consequenzen derselben auf dem Gebiete der Ethik, der Rechts- und Gesellschaftslehre in den Bereich seiner Beurtheilung. Rosmini verkennt die hervorragende geistige Bedeutung Romagnosi's nicht, findet aber eben hierin einen besonderen Grund, dem Einflusse desselben auf wissenschaftlich strebsame junge Männer, solche namentlich, welche sich juridisch-politischen Studien widmeten, abwehrend zu begegnen; er sah in Romagnosi's Anschauungen die Nachwirkungen eines fremdländischen Geistes, dessen Einimpfung in das italienische Bildungsleben der geistigen Erneuerung und Wiedergeburt desselben aus sich selber hemmend entgegenwirke. Rosmini bezeichnet Romagnosi's Doctrin als einen subjectiv-idealistischen Sensismus; nach Romagnosi sind die menschlichen Vorstellungen einfach nur Modificationen, welche durch die Einwirkung der Außenwelt in der Seele veranlaßt werden; auf eine Erkenntniß dessen, was die Dinge an sich sind, hat man nach ihm zu verzichten. Die sensualistische Unterlage seines Denksystems gibt sich kund in der Ansicht, daß die menschlichen Ideen ein Product der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele sind, als ob die Region des Geistlebens der Seele je durch eine physische Einwirkung erreicht werden könnte;[1] die mit diesem Dafürhalten verbundene Meinung, daß die Ideen bloße Modificationen der Seele seien, ist augenscheinlich aus Hobbes geschöpft, mit dessen Schriften sich Romagnosi mit besonderer Vorliebe beschäftigte.[2] Eine Consequenz der Erklärung der menschlichen Ideen als Producte des Zusammenwirkens von Seele und Außendingen ist der Satz, daß die Wahrheit etwas bloß Relatives sei; da

[1] Il corpo non agisce punto nè poco su quella parte dell' anima, che è sede delle idee. L'affermazione dunque, che le idee sieno un prodotto medio delle due cause anima e corpo, appartiene a que' sistemi immaginari che in vece di ragionare suppongono. Il rinnovamento ecc. (Mailand 1840, 2da ed.) p. 515, not. 1.

[2] Chi domandasse, se il sistema del Romagnosi sia suo proprio, o mutuato, io il manderei a leggere il Leviathan dell' Hobbes c. 31 e il De cive c. 15. Nelle diverse opere del Romagnosi si vedono manifestissime traccie dello studio che egli pose in questo autore, pel quale: scientia et cognitio nihil aliud sunt quam animi ab agentibus externis per corporis humani partes organicas excitatus tumultus. Lascio a cui piace il fare un diligente confronto fra questi due autori. O. c., p. 341, n. 3.

nun aber das Wesen des Wahren eben nur durch seine Absolutheit und Unwandelbarkeit constituirt wird, so schließt die Annahme eines relativ Wahren, das nicht an sich, sondern bloß im Verhältniß zu uns Menschen gelten soll, eine Contradictio in adjecto in sich. Romagnosi transscendirt den puren Sensualismus nur zu dem Ende, um sich einem subjectivistischen Idealismus hinzugeben; er gibt die Unterlage preis, welche den reinen Sensualisten wenigstens für die von ihnen behauptete Objectivität der sinnlichen Erkenntniß verbleibt. Daher kann auch die von ihm beanspruchte philosophische Gewißheit nur den Charakter einer subjectiven Überzeugtheit haben. Es ist charakteristisch, daß Romagnosi, statt von Wahrheit und Falschheit der menschlichen Ansichten und Überzeugungen zu sprechen, nur von unbestreitbaren und bestreitbaren Überzeugungen spricht. Unbestreitbar ist eben dasjenige, was sich uns in der Reflexion auf unser Denken als eine naturnothwendige Thatsächlichkeit aufdringt, über welche wir nicht hinauskönnen; was sich unserem Denken nicht in solcher Weise aufdringt, ist bestreitbar, und kann deßhalb nicht als wahr angenommen werden. Dasjenige also, wodurch sich Rosmini bei Romagnosi vornehmlich abgestoßen fühlt, ist der im subjectivistischen Idealismus desselben immer noch durchscheinende Naturalismus, welcher der auf lichte geistige Anschauungen basirten Zuversicht des rationalen Denkens eine der rationalen Aufhellung widerstrebende Naturnothwendigkeit des Meinens und Dafürhaltens substituirt. Rosmini fordert einen auf objectiv wahre geistige Anschauungen gestützten Idealismus, welchem die unserer subjectiven sinnlichen Wahrnehmung sich präsentirende Beschaffenheit der Dinge aus dem geistig erfaßten Sein derselben sich erklärt. Ob die von Rosmini zur Gewinnung dieses Idealismus eingeschlagenen Wege die richtigen waren, steht hier vorläufig nicht in Untersuchung; die Forderung, den subjectiven Idealismus durch Gewinnung eines auf objective ideale Apperceptionen gestützten Denksystems zu überwinden, war jedenfalls vollberechtiget, und Rosmini konnte es mit Grund rügen, daß Romagnosi nur zwei Arten von Idealismus zu kennen schien, den sogenannten isolirten Idealismus und den im Dienste eines sensistischen Naturalismus stehenden Idealismus (idealismo famulativo), zwischen welchen beiden die Wahl getroffen werden müsse, als ob sonst kein Ausweg übrig bliebe. Ein Pyrrhonist, meint Rosmini, werde dieß Romagnosi bereitwilligst zugestehen; aber eben dieser Umstand hätte ihn veranlassen sollen, die

Grundannahme beider Arten des subjectiven Idealismus einer ernstlichen Prüfung zu unterziehen.[1] Rosmini's Polemik gegen die sogenannten Organo-Psichici, unter welche von ihm Romagnosi gerechnet wird, ist einer kritischen Beanstandung nicht völlig entrückt. Er wirft Romagnosi vor, die Ideen zu bloßen Sensationen herabzudrücken, überhebt sich aber seinerseits, von der Unmittelbarkeit der Seinsidee präoccupirt, der dem Psychologen obliegenden Aufgabe, die durch successive Vergeistigung des seelischen Vorstellungs- und Empfindungslebens sich vermittelnde Umsetzung desselben in das intellective Geistleben des Menschen aufzuzeigen.

Rosmini verfolgt die Consequenzen der theoretischen Grundanschauungen Romagnosi's auf praktischem Gebiete, auf jenem der Ethik und Gesellschaftslehre, und kommt zu dem Ergebnisse, daß, wo die Wahrheit nicht als objective absolute Macht anerkannt werde, auch das Wesen der Tugend als der in die lebendige Wirklichkeit des sittlichen Daseins sich umsetzenden Wahrheit nicht verstanden werden könne. Wie Romagnosi die theoretischen Erkenntnisse insgemein nur nach ihrer praktischen Verwerthbarkeit zu schätzen geneigt ist, so muß er auch die Normen des sittlichen Handelns den subjectiven Lebensinteressen der Einzelnen dienstbar machen, so daß die Sittlichkeit als Mittel zum Zwecke erscheint und von der Tugend als solcher nur der Name übrig bleibt. Er ist allerdings nicht auf gleiche Stufe mit Gioja zu stellen, der ausschließlich auf dem Standpunkte einer sensualistischen Eudämonologie fußt; Romagnosi erhebt sich über diesen Standpunkt durch die von ihm mit lebhaftestem Interesse apprehendirte Idee der fortschreitenden intellectuellen Entwickelung der Menschheit, welche seiner Auffassung der Angelegenheiten des menschlichen Zeitdaseins offenbar ein edleres und vornehmeres Gepräge aufdrückt. Aber die Art und Weise, wie er sich die Anfänge der menschlichen Sittigung denkt, läßt die rein naturalistische Unterlage seiner Anschauungen über Sitte und Recht deutlich durchblicken und zieht alle weiteren Fehlgriffe und Irrthümer als logisch nothwendige Folge nach sich. Romagnosi läßt die menschliche Civilisation aus einem primitiven Stande thierischer Rohheit herauswachsen; die älteste und ursprüngliche Form der Gottes-

[1] Egli era dimenticato di provare quello che innanzi tutto dovea provare, il perno della disputa, cioè che il conoscere sia e non possa esser altro che un mero atto o modo dello spirito senza un oggetto ideale distinto per natura dallo spirito stesso. O. c., p. 422.

verehrung sei der Fetischdienst gewesen. Da die Sociabilität das significanteste Merkmal des Menschenwesens sei, so gehöre das Zusammenleben der Menschen zur Naturordnung des menschlichen Daseins; Romagnosi verwirft demzufolge die Annahme eines der menschlichen Consociation vorausgegangenen Standes völliger Isolation der einzelnen Menschenexistenzen. Aber die Ordnung des naturnothwendigen Zusammenseins konnte, wie er weiter lehrt, in dem primitiven Stadium der Menschheitsentwickelung nur durch die rohesten Gewaltmittel aufrechterhalten werden; das Recht macht sich in seiner ersten geschichtlichen Erscheinung als überlegene physische Stärke geltend und damit ist zugleich auch schon das in der naturnothwendigen Ordnung des Menschendaseins gegründete eigentliche Wesen des Gesetzes als Machtzwanges aufgedeckt. Dieser Machtzwang hat seine Berechtigung in der Anpassung des gesetzgeberischen Willens an die gegebenen Verhältnisse, welche ein bestimmtes Handeln der Einzelnen im Interesse der Societät und der Einzelnen als Nothwendigkeit, das Gegentheil aber als verderblich und gemeinschädlich erscheinen lassen. Alle nachfolgende weitere Entwickelung von Recht und Gesetz konnte nur in einer der fortschreitenden Civilisation angepaßten Rationalisirung und Vermenschlichung der Rechts- und Gesetzesnormen bestehen, ohne daß hiedurch der in der ursprünglichen geschichtlichen Erscheinungsform von Recht und Gesetz hervortretende Grundcharakter beider hätte alterirt werden können. Aus dem Gesagten folgt nun, bemerkt Rosmini, mit augenscheinlicher Evidenz, daß alle Normen der menschlichen Civilisation auf dem Grunde einer das menschliche Dasein und seine geschichtliche Entwickelung beherrschenden Naturnothwendigkeit ruhen, und in dieser, nicht aber in einer von derselben unterschiedenen ethischen Nothwendigkeit ihre absolute Sanction haben; daß ferner die Ethik, anstatt die Unterlage des Rechtsgesetzes zu sein, vielmehr auf dem Grunde der die menschliche Gesellschaft und bürgerliche Gemeinschaft tragenden Rechtsordnung steht und die schließlich auf lauter Socialpflichten zu reducirende Ethik eigentlich nur eine Abtheilung der Politik constituirt. Alle diese Consequenzen resultiren daraus, daß Romagnosi Recht und Gesetz nur aus den Beziehungen zu den gegebenen realen Verhältnissen des endlichen Menschendaseins ableitet, unter völliger Ignorirung der absoluten idealen Beziehungen des gesollten menschlichen Handelns auf dasjenige, was an sich und unabhängig von gegebenen realen Beziehungen als recht und nothwendig zu gelten hat. Da die den endlichen

realen Beziehungen angepaßten Normen des Gerechten ausschließlich das gemeine Beste und das darin eingeschlossene Beste der Einzelnen im Auge haben, so macht sich Romagnosi außer der Vermengung ethischer und juridischer Verpflichtung auch einer Confundirung von Verpflichtung und Recht schuldig; denn schließlich handelt es sich bei ihm doch nur um die durch die regelnden Normen des Gemeinschaftslebens zu erzielende Actuirung der von der menschlichen Natur in allen Einzelnen begehrten Befriedigung; damit wird aber das Recht der Politik dienstbar gemacht und der wesentliche Unterschied der letzteren, welche wesentlich eudämonologische Lehre ist, von der Moral und Rechtslehre, die auf die Principien einer objectiven ideelen Nothwendigkeit gebaut sein sollen, verkannt. Rosmini beruft sich zur Erhärtung der Richtigkeit seiner Auffassung der Gesellschaftslehre Romagnosi's auf ein gleichlautendes Urtheil Giuseppe Ferrari's,[1] welcher auch die in derselben bemerkbare Nachwirkung der Lehre Ad. Smith's hervorhebt. Eben dieser Einfluß der englischen Nationalökonomen auf die italienischen Rechtslehrer und Gesellschaftstheoretiker des verflossenen Jahrhunderts liefert Rosmini ein neues Zeugniß für die Nothwendigkeit einer Emancipirung des italienischen Geistes von fremdländischen Einflüssen, welche denselben von sich selbst ablenkten und in ihren Nachwirkungen sich als Hindernisse einer Regeneration desselben in echt nationalem Sinne fühlbar machen.[2]

Rosmini hatte seine Kritik der Anschauungen Romagnosi's in einer Reihe gelegentlicher Bemerkungen entwickelt, welche er seiner Streitschrift gegen Mamiani, ferner seiner kritisch vergleichenden Darstellung der verschiedenen Moralsysteme,[3] sowie zwei anderen Schriften,[4] die später unter dem gemeinsamen Titel Filosofia della Politica in

[1] Vgl. Ferrari, la mente di G. D. Romagnosi. Mailand, 1835.

[2] Rosmini beklagt bei dieser Gelegenheit die Abhängigkeit des Paolo Costa, eines an sich sehr schätzbaren Mannes, von Bentham, mit dessen Werken er sich, sowie mit jenen Locke's in seiner Jugend vertraut gemacht habe, und in diesen Denkgewohnheiten alt geworden von der neuaufgekommenen idealistischen Richtung der italienischen Philosophie die schlimmsten Befürchtungen für Staat und Gesellschaft, ja selbst für die Religion hege. Vgl. Rosmini, filosofia della politica, p. 418.

[3] Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della Morale (Mailand, 1837).

[4] Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società (Mailand, 1837). — La società ed il suo fine (Mailand, 1839).

einen Band vereiniget wurden, einschaltete. Die von Rosmini eröffnete Polemik gegen Romagnosi erregte in weiten Kreisen Aufsehen, und überraschte insbesondere die im öffentlichen Dienste zahlreich vertretenen Anhänger Romagnosi's höchst unangenehm;[1] unter den philosophisch Gebildeten war es zunächst Mamiani,[2] welcher daran Anstoß nahm, daß Rosmini in seine Polemik gegen ihn auch die Person Romagnosi's hineinzog, und seine Anschuldigungen gegen denselben bis zum Vorwurfe des Atheismus steigerte, und dieß noch dazu unmittelbar nach dem Hinscheiden Romagnosi's († 1835); auch Alfonso Testa,[3] welcher, selbst dem geistlichen Stande angehörig, Rosmini hochschätzte und dessen Bestrebungen mit Verständniß folgte, konnte nicht umhin, zu bedauern, daß Rosmini von seinem frommen Eifer und von seiner strengen Principientreue sich zu Anklagen fortreißen ließ, welchen Glauben zu schenken der unbefangene Sinn und die christliche Charität verbiete.

Rosmini war nicht der Mann, der, nachdem er einmal eine Sache bei sich erwogen und eine bestimmte Stellung zu derselben genommen hatte, im Verfolge derselben sich beirren zu lassen geneigt gewesen wäre. Den Anhängern der nationalökonomischen und staatswissenschaftlichen Theorien Romagnosi's antwortete er[4] mit der Mahnung, mit den Schlagwörtern Cultur, Patriotismus, Populationistik geläuterte Begriffe zu verbinden und über den die materielle Wohlfahrt der Societät bedingenden Potenzen den Werth und die Bedeutung der moralischen Potenzen nicht zu übersehen. Nach einer anderen Seite hin betonte er gelegentlich die unerläßlichen Gebote der Urbanität und des literarischen Anstandes. Die Behauptung, daß aus den an verschiedenen Stellen Romagnosi'scher Schriften vorkommenden Äußerungen sich Folgerungen ergeben, welche nicht bloß den christlichen Offenbarungsglauben, sondern auch den natürlichen Gottesglauben in Frage stellen,

[1] Vgl. Annali universali di Statistica 1836 (Juliheft): Alcune parole ai nuovi scettici calunniatori di Locke e di Romagnosi (v. Carlo Cattaneo). — Ferner die in den officiellen Zeitungen Venedigs und Mailands in demselben Jahre enthaltenen polemischen Artikel (Gazz. privileg. di Venezia No. 189; Gazz. priv. di Milano No. 297).

[2] Im fünften seiner Sei lettere all' abbate Rosmini (Paris 1838).

[3] De male dello scetticismo soggettivo trascendentale e del suo rimedio, Piacenza, 1840.

[4] Sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società p. 62 sg.

hielt Rosmini aufrecht;[1] und man kann nach den von Rosmini gelieferten Nachweisen nicht umhin, dafürzuhalten, daß Romagnosi in seinen religiösen Ansichten zum mindesten mit sich selbst nicht ganz einig war, und gegenüber den wissenschaftlichen Beweisführungen für die Wahrheit des christlichen Gottesbegriffes und Offenbarungsglaubens sich ziemlich skeptisch verhielt. Er drückt den Begriff der geoffenbarten Religion zu jenem einer traditionellen Lehre herab, bezeichnet die älteste Urkunde des christlichen Offenbarungsglaubens als chaldäische Kosmogonie, erklärt die Frage über den Ursprung des Menschengeschlechtes für ein unlösbares Problem, zu dessen Aufhellung weder die Naturkunde noch die Traditionen der Menschheit irgend einer Philosophie die nöthigen Daten zu liefern vermöchten; der Begriff des Absoluten, d. i. Gottes, ist ihm der Begriff des absolut Dunklen; die auf die rationale Fassung desselben gerichteten Speculationen nennt er Ultraabstractionen, welche sich in's Chimärische verlieren; dahin rechnet er im Besonderen den Begriff der zeitlosen Dauer, womit nach Rosmini der Begriff eines überweltlichen göttlichen Seins geradezu in Frage gestellt ist, besonders wenn Romagnosi hinzufügt, daß in der Bildung der das göttliche Wesen bezeichnenden Begriffe der Fehler begangen wurde, Relationsbegriffe in Entitäten zu verwandeln. Daß ihm für die christliche Glaubensbegeisterung und somit für das Wesen des religiösen Denkens und Empfindens Sinn und Verständniß völlig abgehe, ergebe sich aus seinen mehr als bloß kühlen Äußerungen über die Opferfreudigkeit der christlichen Märtyrer, die ihm einfach nur Zeugniß von der Macht einer die Menschen beherrschenden Vorstellung ist. Rosmini rechtfertiget endlich sein Auftreten gegen Romagnosi durch die gebieterische Pflicht, der Einwurzelung solcher Anschauungen in den Gemüthern der italienischen Jugend und namentlich desjenigen Theiles derselben, aus welchem die zukünftigen Staatsdiener und Leiter der öffentlichen Angelegenheiten, die zukünftigen Vertreter des geistigen Lebens der Nation hervorgehen sollen, mit aller Entschiedenheit zu wehren.

Rosmini's geistiges und moralisches Ansehen war dazumal, als er mit seiner Kritik der philosophischen Lehre Romagnosi's hervortrat,

[1] Saggio sulla dottrina religiosa di G. D. Romagnosi. Zuerst abgedruckt in den römischen Annali delle scienze religiose (1837), dann 1841 als selbstständige Schrift veröffentlichet, ein Bruchstück daraus schon früher in die Apologetica aufgenommen.

in der öffentlichen Meinung Italiens schon so hoch gestiegen und so tief begründet, daß der Editor der eben dazumal erscheinenden Gesammtausgabe der Werke Romagnosi's, Alessandro de Giorgi, es für geboten erachtete, für die Katholicität desselben gegen Rosmini's Beanstandungen einzutreten. Ein anderer junger Anhänger Romagnosi's[1] hielt es für eine Ehrenpflicht, im Namen der von Rosmini apostrophirten italienischen Jugend die von Giuf. Ferrari der philosophischen Lehre Romagnosi's gegebene Deutung abzulehnen und nebenbei auch Romagnosi's Vertheidigung durch Cattaneo[2] zu desavouiren, welcher Romagnosi's Lehre mit jener eines Locke und P. Soave identificirte; es sei weiter zuzugeben, daß Romagnosi's Lehre einer Fortbildung und Erweiterung bedürftig sei, und diese sei ihr thatsächlich schon durch Galluppi und Mamiani zu Theil geworden, durch welche beide sie nach zwei Seiten hin über die Grenzen eines psychologischen Subjectivismus hinausgeführt worden sei, ohne dem Boden, auf welchem sie steht, entrückt worden zu sein.[3] Die Hauptsache bleibt indeß, Romagnosi von dem Vorwurfe der Irreligiösität zu entlasten. Seine Philosophie ist nicht, wie Rosmini behaupte, materialistisch und atheistisch; man könne es nicht Atheismus nennen, wenn Romagnosi die der Religion angehörigen Lehren über Gott und über die ewige Bestimmung des Menschen nicht in die Philosophie hineingezogen sehen wolle; der Vorwurf des Materialismus erledige sich schon dadurch, daß es bei Romagnosi mitunter den Anschein hat, als ob er eine modificirte Erneuerung der Leibniz'schen Monadenlehre anstrebe, wonach ihm mit ebensoviel Grund ein Bemühen, durch Spiritualisirung der Materie den Begriff derselben aufzuheben, zur Last gelegt werden könnte. Aus der unverkennbaren Beeinflussung Romagnosi's durch Leibniz erklären sich die von Rosmini beanstandeten Äußerungen desselben über die Ultraabstractionen, welche Rosmini auf die Gottes-

[1] Alessandro Nova, Saggio delle censure dell' abate A. Rosmini-Serbati contro la dottrina religiosa di G. D. Romagnosi. Mailand, 1842.

[2] Siehe oben S. 65, Anm. 1.

[3] La filosofia Romagnosiana interpretata del modo per me espresso si è trovata identica nel fondo a quella del prof. Galluppi e del C. Mamiani, salvo che nelle mani di queste due sommi ella si è arrichita di due capitali, fecondissime e gloriosissime discoperte, essere la sensazione percettiva immediatamente della sostanza del me e del non me (Galluppi), le idee universali consistere nell' intuito dell' oggetto fuori del tempo e dello spazio (Mamiani). O. c., p. 383.

idee bezieht, während Romagnosi nur gewisse, bereits von Leibniz bemängelte Assertionen Locke's im Auge hatte, welcher dem Raume, der Zeit, den Zahlen das Prädicat der Unendlichkeit attribuiren zu dürfen glaubte. Romagnosi hält mit Leibniz daran fest, daß aus der in's Endlose gehenden Häufung des Endlichen nicht ein Infinitum resultire, sondern bloß ein Indefinitum; als solche Indefinita nimmt Romagnosi die Durata senza tempo, die Perfezione somma astratta, das Assoluto, welche nach ihm sämmtlich mit der Idee des mathematisch Unendlichen coincidiren und daher von Rosmini fälschlich auf Gott und die Ewigkeit bezogen werden. Das mathematisch Unendliche unterscheidet sich nach Romagnosi vom Infinitum dadurch, daß es positive Elemente in sich schließt, während der Begriff des Infinitum rein nur negativ ist; darin spricht sich nach Romagnosi die Erhabenheit der Gottesidee aus, deren Realität sich lediglich auf dem Wege eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache erhärten lasse (laut Röm. 1, 20).

Ramagnosi glaubte nicht bloß an das Dasein eines überweltlichen Gottes — fährt der jugendliche Apologet weiter — sondern war auch offenbarungsgläubiger Christ und Katholik. Er sieht die geschichtliche Entwickelung der Menschheit nicht, wie Romagnosi ihm unterlegt, als einen naturnothwendigen Proceß an; er lehrt vielmehr, daß es eine von der Naturnothwendigkeit unterschiedene moralische Ordnung gebe, die allerdings auf dem Grunde der Naturordnung stehe, aber nicht nach den Gesetzen der physischen Welt, sondern gemäß den Dispositionen der die menschliche Natur betreffenden göttlichen Ökonomie sich entwickele. Daß er unter der chaldäischen Kosmogonie die Mosaische Genesis, unter den kabbalistischen Legenden die Bibel gemeint habe, ist eine durch nichts gerechtfertigte Unterstellung. Romagnosi verwahrt sich gegen die Zumuthung, den speculativen Kosmogonien als Documenten einer alten Erbweisheit des Orients besondere Bedeutung beizulegen; er that dieß zu einer Zeit, zu welcher man in Europa für Indien als das Mutterland einer philosophisch religiösen Weisheit schwärmte und am Urquell aller menschheitlichen Tradition zu stehen meinte; Romagnosi seinerseits meinte, daß man die vielbewunderten indischen Legenden in eine Classe mit anderweitigen alchymistischen und kabbalistischen Legenden zu verweisen habe und eine solide Philosophie in denselben unmöglich etwas Anderes als phantastische Träumereien erkennen könne. Von der Mosaischen Genesis hingegen bekennt er,

daß sie die einzige zuverlässige Erkenntnißquelle in Bezug auf die Zustände des ersten Weltalters der Menschheit sei. Daß Romagnosi die Sündfluth als historisches Factum geläugnet, erscheint Rosmini durch die Äußerung desselben constatirt, das Meer habe niemals die Gipfel der höchsten Erde bedeckt oder bedecken können; nun geben aber katholische Exegeten zu, daß die biblische Erzählung von der Sündfluth nicht nothwendig auf eine Überschwemmung des gesammten Festlandes des Erdkörpers bezogen werden müsse; somit entfällt jeder begründete Anlaß, Romagnosi in diesem Punkte des Widerspruches mit Bibel und Kirchenlehre zu zeihen. Bezüglich mehrerer anderer Äußerungen, aus welchen Rosmini eine Mißachtung der christlichen Gläubigkeit, eine Ablehnung des supranaturalen Lehrinhaltes des kirchlichen Bekenntnisses, eine indifferentistische Nivellirung aller historischen Religionen herausfühlte, erwidert der Apologet, daß Romagnosi an den von Rosmini bemängelten Stellen nicht speciell die christliche Religion im Auge habe, sondern von der Religion im Allgemeinen als gemeinmenschlichem Factum und subjectivem menschlichem Habitus spreche; die in dieser Beziehung zu Tage tretenden Erscheinungen fallen unter den Gesichtspunkt psychologischer Beurtheilung, welche nicht den objectiven Lehrinhalt der Religion, sondern die Gesetze der menschlichen Natur und die denselben entsprechenden menschlichen Gewohnheiten betreffe. Daß anthropologische Reflexionen der bezeichneten Art keinen giltigen Schluß auf religiösen Indifferentismus zulassen, liege auf der Hand und werde ausdrücklich durch die eigenen Worte Romagnosi's bestätiget, der bei einem Anlasse, wo er ohne jede andere Rücksicht einzig sein Herz und Gefühl sprechen ließ, sich als Mitglied der katholischen Kirche bekannte und die von ihr vertretenen heiligen Wahrheiten als die ihm mit allen übrigen gläubigen Katholiken gemeinsamen Überzeugungen erklärte. Er legte dieses Bekenntniß seiner katholischen Gesinnung ab in seiner Biographie des M. Gioja[1] — jenes Gioja, der auf dem Todtenbette Rosmini von der Reue über seine literarischen Verirrungen benachrichtigen ließ und ihn ermächtigte, diese Erklärung der Öffentlichkeit anheimzugeben.[2] Daß es Romagnosi mit seinen

[1] Romagnosi's Worte über Gioja lauten: La sacrosanta nostra religione, da cui morendo protestò di non esserci nel cuor suo giammai dipartito, gli prestò i conforti estremi. O. c., p. 320.

[2] Nova verweist auf die von Rosmini selber, bald nach Gioja's Tode, seinen Principj della scienza morale (Mailand, 1831; p. 95, not. 1) eingerückte

Geſinnungskundgebungen aus Anlaß der letzten Stunden Gioja's vollkommen Ernſt geweſen, beſtätigte er durch ſein eigenes Verhalten; denn auch er wollte unter den Tröſtungen der Kirche aus dem irdiſchen Leben ſcheiden und erbaute ſeine Hausgenoſſenſchaft durch die Andacht, mit welcher er das Viaticum empfieng.[1] Der Apologet hebt weiter noch hervor, daß Romagnoſi als einſtmaliger Zögling des Collegio Alberoni in Piacenza Theologie ſtudirt habe, mit Bibel und Kirchenvätern vertraut geweſen ſei, das canoniſche Recht mehrere Jahre als Lehrfach vertreten habe, und daß ſeine in Rom ſorgfältig geprüften Werke von keinem kirchlichen Verbote betroffen worden ſeien. Wenn Rosmini und Gioberti Romagnoſi's Lehre als baren Senſismus verurtheilten, ſo ſei andererſeits der unverkennbare ſpiritualiſtiſche Charakter derſelben von Alfonſo Teſta und B. Poli aufgedeckt worden.

Romagnoſi's Apologet bemerkt ſchließlich noch,[2] daß Rosmini nicht aus freiem Antriebe gegen Romagnoſi's Philoſophie aufgetreten, ſondern durch das Intereſſe unvermeidlicher Selbſtwehr dazu getrieben worden ſei. In der That iſt es bemerkenswerth, daß in Rosmini's Saggio sull' origine delle idee, in welchem keiner der erheblicheren Vertreter der italieniſchen Philoſophie vor ihm unerwähnt bleibt, Romagnoſi's nicht gedacht wird, was wol nur als ſchonendes Schweigen verſtanden werden kann. Er würde wol auch in ſeiner Polemik gegen Mamiani von einer Rückſichtnahme auf Romagnoſi abgeſtanden ſein, wenn ſie ihm nicht durch einen literariſchen Angriff aus nächſter Nähe aufgedrängt worden wäre. Bald nach dem Bekanntwerden des Buches Mamiani's in Italien erſchien, während Rosmini in Piemont weilte, zu Turin aus geiſtlicher Feder ein Trattato delle cognizioni umane

---

Beſtätigung deſſen. È pure di gran conforto per me — ſagt Rosmini l. c. — che questo sacerdote prima di morire ha detestati i suoi errori ed i suoi traviamenti, e che ha dichiarato un desiderio che il pubblico fosse informato degli estremi migliori suoi sentimenti; il perchè di gran cuore intendo con queste parole di dare esecuzione e d'applaudire insieme ad un voto si necessario e si naturale, che il Gioja a noi ha lasciato prima di descendere nel sepolcro.

[1] Nova citirt (O. c., p. 321) den in Romagnoſi's Biographie von Sacchi (Mailand, 1835) abgedruckten brieflichen Bericht eines Augenzeugen dieſer Scene. — Vier Jahre vor ſeinem Tode, erzählt derſelbe Biograph, habe Romagnoſi in einem Briefe an einen Freund den Wunſch geäußert, es mögen auf ſeinen Grabſtein die Worte des Apoſtels 2 Tim. 4, 7 geſetzt werden: Cursum consummavi, fidem servavi ....

[2] O. c., p. 385.

(1835), in welchem Mamiani's Doctrin in Verbindung mit jener Galluppi's als Weiterführung der Lehre Romagnosi's dargestellt und zugleich als die echte Continuation der philosophischen Traditionen Italiens bezeichnet wurde, welche auch mit den katholischen Anschauungen vollkommen im Einklange stünde, während Rosmini's Ideologie als eine Abirrung von den traditionellen Anschauungen des philosophischen Italien zu erachten sei und in einem bedenklichen Verwandtschaftsverhältniß zu den pantheistischen Systemen der neudeutschen Philosophie stehe. Diese von Alessandro Nova gegebene Aufklärung über die Motive der von Rosmini in seiner Antwort an Mamiani eröffneten Polemik gegen Romagnosi trägt das Gepräge höchster Wahrscheinlichkeit an sich; äußere und innere Gründe treffen zusammen, um sie als vollkommen begründet erscheinen zu lassen. Sie ist aber zugleich auch eine Ehrenrettung Rosmini's, der, nur durch dringende Umstände bewogen, sich zur Äußerung seiner Ansicht über die von ihm seit jeher mißbilligten Anschauungen Romagnosi's bestimmen ließ; allerdings ließ er da eine bis zur herbsten Schärfe gesteigerte Strenge des Urtheiles walten, die jedoch nicht der Person des von ihm nach seiner geistigen Bedeutung vollkommen anerkannten Romagnosi, sondern den befürchteten Nachwirkungen der philosophischen Lehre desselben galt. Und in der That, so anstandsvoll und in nicht wenigen Punkten glücklich der kenntnißreiche jugendliche Apologet Romagnosi's immerhin die Sache desselben führte, es gelang ihm nicht, Romagnosi's Doctrin von dem wohlbegründeten Vorwurfe des Determinismus zu entlasten, in welchem alle weiteren von Rosmini aus verschiedenen Stellen der Werke Romagnosi's gezogenen Consequenzen implicite bereits enthalten waren; abgesehen davon, daß eine Doctrin, in welcher die Incongruenz zwischen natürlichem Vernunftdenken und gläubiger Anschauung so offen hervortrat, eine philosophische Verständigung über die Wahrheit des Christenthums als geradezu unmöglich erscheinen ließ, und gegen die Intentionen ihres Urhebers einem religiösen Skepticismus den Rückhalt zu bieten geeignet war. Ein Mann wie Rosmini, dessen geistige Intentionen auf religiöse Erneuerung und christliche Vertiefung des philosophischen Denkens und wissenschaftlichen Zeitlebens gerichtet waren, konnte sich gegen eine solche Doctrin nur ablehnend verhalten. In der That war mit der durch Rosmini's Polemik hervorgerufenen Discussion derselben in der öffentlichen Meinung Italiens das geschichtliche Urtheil über sie entschieden; weder der idealistische Subjectivismus, noch der natura-

listische Positivismus Romagnosi's stimmte zu den Anschauungen einer Zeit, welche im begeisterten Aufschwunge zu höchsten Ideen eine Regeneration des gesammten nationalen Bildungslebens anstrebte. An die Stelle des subjectivistischen Idealismus hatte eine auf der objectiven Wirklichkeit des Ideals fußende Philosophie, an die Stelle des naturalistischen Positivismus ein historischer Positivismus zu treten, der, in den Erinnerungen an die ruhmreichsten und glänzendsten Epochen der nationalen Vergangenheit lebend, die geistige Wiedererneuerung derselben als Mittel der geistigen Wiedergeburt der Nation anstrebte. Damit war Tendenz und Charakter der philosophischen Bestrebungen bestimmt, welche im zweiten Viertel dieses Jahrhunderts in Italien die herrschenden werden und mit unwillkürlicher Macht alle strebenden Geister der Nation in ihre Bahnen ziehen sollten. In welchem Sinne der edelste unter ihnen jene Bestrebungen auffaßte und betrieb, soll der nächstfolgende Abschnitt zeigen.

Dritter Abschnitt.

Rosmini's allgemeine Anschauung von der Philosophie als einer auf dem Grunde religiös-moralischer Menschheitstraditionen stehenden Vernunftforschung; die Stellung Italiens in der Geschichte des europäischen Culturlebens und die hiedurch bedingte Aufgabe der italienischen Philosophie.

Rosmini bezeichnet als die Aufgabe der Philosophie das Streben nach Erkenntniß der Wahrheit; dieses Streben würde jedoch ein vergebliches sein, wenn die Wahrheit nicht als lebendige Macht im menschlichen Zeitdasein gegenwärtig wäre.[1] Sie ist gegenwärtig im Gesammtleben der Menschheit als die Macht der göttlichen Leitung seiner geschichtlichen Entwickelung, sie ist gegenwärtig im menschlichen Einzelleben als göttliche Macht der Erleuchtung, unter deren wirksamem Einflusse das intellective Erkennen des Menschen zu Stande kommt. Zufolge der wesentlichen Bedingtheit des menschlichen Zeitdaseins und der höheren geistigen Lebensthätigkeit jedes Einzelmenschen durch die wirksame Macht der göttlichen Präsenz steht die im Streben

[1] Vgl. die Prefazione zu Rosmini's Nuovo saggio sull' origine delle idee.

nach Erkenntniß der Wahrheit begriffene Philosophie von vorneherein in einer innerlichen Beziehung zu Religion und Christenthum als lebendigen Offenbarungen des göttlichen Wahrheitsgeistes und der göttlichen Wahrheitsmacht; es kann sich daher in einer richtig aufgefaßten Philosophie nicht darum handeln, höchste Aufschlüsse über das menschliche Zeitdasein zu entdecken, die nicht schon in Religion und Christenthum geboten wären, sondern vielmehr nur darum, die durch Religion und Christenthum gebotenen Aufschlüsse auch geistig zu erfassen und als wesentliches Complement und göttliche Bestätigung eines richtigen Denkstrebens, gleichsam als die göttliche Form desselben zu verstehen.

Die geistige Erfassung der in Religion und Christenthum gebotenen höchsten Wahrheitsaufschlüsse setzt ein im Menschen vorhandenes geistiges Auffassungsvermögen, ein geistiges Wahrheitsorgan voraus, und dieß ist der menschliche Intellect als eine vom sinnlichen Wahrnehmungsvermögen specifisch unterschiedene Vermöglichkeit, daher jede diesen Unterschied verkennende sensistische Philosophie im Voraus als unzureichend und unwahr abzulehnen ist, mag sie auch, wie bei Locke und Condillac der Fall war, inconsequenterweise sich zur Anerkennung der menschlichen Seelenunsterblichkeit verstehen. Den Sensismus zum Principe der philosophischen Erkenntniß machen, heißt die Philosophie in jene Kindheitszustände zurückdrängen, in welchen sie sich vor dem Auftreten eines Plato und Aristoteles befand. Diesen beiden Männern fiel die Aufgabe zu, die sensistischen Irrthümer der jonischen Naturphilosophen zu widerlegen und den Unterschied von Sinn und Intellect auf dem Wege philosophischer Argumentation als rationale Denkwahrheit zu erweisen. Die Anerkennung dieses Unterschiedes blieb seitdem das Kennzeichen jeder besseren Philosophie; die richtigen Verhältnißbestimmungen zwischen Geistigem und Sinnlichem im Menschen ergeben sich auf Grund der bis in die Anfangszeit des menschlichen Geschlechtes zurückreichenden religiösen Offenbarungslehre im Lichte der religiösen Erkenntniß, von deren orientirenden Weisungen sonach keine Philosophie, welche von Irrthümern sich frei erhalten will, absehen kann.

Außer der religiös-kirchlichen Lehrtradition gibt es aber auch eine mit derselben theilweise verwachsene philosophische Lehrtradition, deren Beachtung schon im Interesse der Continuität der philosophischen Entwickelung geboten ist, und bei richtiger Auffassung der Aufgabe des philosophischen Denkstrebens sich als selbstverständliche Forderung

ergibt. Die Aufgabe der Philosophie besteht zu keiner Zeit darin, neue, bis dahin unbekannt gebliebene Wahrheiten zu entdecken, sondern die der gesammten gesittigten Menschheit als traditionelles Erbe eignende Wahrheit geistig zu durchdringen und ein stets vollkommeneres Verständniß derselben zu erringen, welches sich nur auf Grund und unter Beachtung dessen, was hierin von den großen Denkern der vergangenen Jahrhunderte geleistet worden ist, erzielen läßt. Es war von Seite des Cartesius ein Fehler, die Philosophie unter grundsätzlicher Beiseitesetzung der gesammten vorausgegangenen philosophischen Lehrentwickelung gleichsam von vorne anfangen lassen zu wollen, um auf neuen, bisher unbetretenen Wegen sich von der Wahrheit und Gewißheit dessen, was gemeinmenschlicher Glaube war und ist, zu überzeugen; daher die Mängel seiner philosophischen Lehre, die noch größer sein würden, wenn nicht doch, vielleicht ihm selber unbewußt, die besseren Traditionen der Vergangenheit in seinem Geiste nachgewirkt hätten.[1] Locke, welcher, an Geist und Begabung einem Cartesius nachstehend, derselben Freiheit sich bedienen wollte, leitete auf philosophischem Gebiete eine Epoche trauriger Verödung ein. Von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts angefangen häufen sich die philosophischen Proteste gegen überlebte Vorurtheile einer finsteren Vergangenheit; die Proteste kehrten sich zunächst gegen die christliche Lehrüberlieferung und gegen die Träger und wissenschaftlichen Vertreter derselben; sie dehnten sich weiter auf die antike vorchristliche Philosophie aus und liefen zuletzt in das Bestreben aus, zusammt den Lehrüberlieferungen der Vergangenheit auch die gesammte darauf gegründete Lebens- und Gesellschaftsordnung zu beseitigen. In diesen Verkehrtheiten trat nebst der Verkennung und ungebührlichen Mißachtung dessen, was in vergangenen Jahrhunderten Großes und Preiswürdiges gedacht und erstrebt worden war, eine traurigste Unkenntniß der menschlichen Natur, ihrer ewigen Ziele und ihrer unaustilgbaren Bedürfnisse hervor; die Apostel der allgemeinen Menschheitserneuerung wußten kein Mittel

[1] Il Cartesio diedo lo scandalo di accingersi egli solo, si può dire, e con pochissimo studio di quelli che lo precedettero, all' edificio filosofico, al quale avevano posto mano e già levatolo in alto i secoli precedenti: la sua gran mente, e le poche idee ricevute dalle scuole, e messe a profitto senza confessarlo, fors' anco senza accorgerse ne, lo salvarono da molti errori; e se l'opera sua fu imperfetta, fu nondimeno portentosa, considerata come l'opera, sarei per dire, di una sola mente. Nuovo saggio, § 31, not. 1.

zu erfinden, die Menschen weiser und besser zu machen, als sie seit jeher gewesen waren; sie wußten nur die bösesten in der Menschenbrust schlummernden Leidenschaften zu entfesseln, Auflösung und Ruin anzubahnen.

Diese traurigen Folgen und zerstörenden Wirkungen einer von den Traditionen der gesittigten Menschheit abgewendeten Philosophie, die nur mehr den Namen derselben ohne den damit zu verbindenden Denkinhalt hat, stellen das directeste Gegentheil dessen dar, was als harmonisirende Wirkung der in einem göttlichen Principe begründeten Weisheit zu postuliren ist. Einheit und Totalität des Lebens und der Erkenntniß sind die Wirkungen des christlichen Geistes, welcher der dem menschlichen Zeitdasein immanente göttliche Wahrheitsgeist ist, dessen Walten alle dem menschlichen Streben erreichbaren Güter des menschlichen Zeitdaseins schafft und die Erlangung der Güter des ewigen Seins vorbereitet. Demzufolge steht die wahre und echte Philosophie in einem propädeutischen Verhältniß zur Religion, gleichwie auch die Wahrheit, welche in der Philosophie sich bloß als Regula mentis bekundet, in der vollen Wirklichkeit des christlichen Seins und Lebens als ein reales personhaftes Princip wirkend durchgreift, um das gesammte menschliche Zeitdasein nach der Form seiner selbst umbildend zu erneuern.

Rosmini bezeichnet die durch das gemeinmenschliche Wirken des göttlichen Wahrheitsgeistes mensurirte rationale Erkenntniß als ein natürliches Christenthum, welches zwar nur ein dämmernder Wiederschein der im Volllichte der christlichen Gottesoffenbarung aufgegangenen Wahrheitssonne ist, aber deßungeachtet als höchstes aller natürlichen Güter von unermeßlichem Werthe ist. Die Ansätze zu dieser von göttlichem Lichte durchleuchteten Erkenntniß fanden sich bereits in der besseren Philosophie des Alterthums, und es gereicht Rosmini unzweifelhaft zu hoher Befriedigung, sagen zu können, daß die Überlieferungen einer symbolischen Weisheitslehre, in welcher die selbst in der heidnischen Vorwelt nicht untergegangenen Erkenntnisse hinterlegt waren, gerade auf italischem Boden eine heimische Stätte fanden, von welcher aus sie fördernd in die Entwickelung der griechischen Philosophie eingriffen und die höchste Blüthe derselben zeitigen halfen. Man hat in der Philosophie des vorchristlichen Alterthums zwei Hauptschulen zu unterscheiden, die jonische und die italische;[1] die erstere nahm mit

[1] O. c., § 276.

Thales ihren Anfang, letztere hatte ihren Vertreter in Pythagoras. Im Wesen des Pythagoras lag etwas Priesterliches, seine Lehre hatte einen theologischen, auctoritativen Charakter; Thales wollte, von auctoritativen religiösen Überlieferungen sich losreißend, auf selbsteigenes Denken sich stützen. Plato nahm die Einflüsse beider Schulen in sich auf, jene der jonischen durch Sokrates, die der pythagoräischen durch Archytas von Tarent; und so erwuchs in seinem Geiste das Vollkommenste, was die antike vorchristliche Philosophie zu bieten hatte. Allerdings waren die religiösen Ueberlieferungen, auf welche er sich stützte, mannigfach durch mythische Zusätze getrübt und entstellt; Plato wußte sie aber auf eine ingeniöse Weise zur Einkleidung seiner rationalen Anschauungen zu verwerthen, so daß der Mythus als die in die Form der volksmäßigen Vorstellung gekleidete Ahnung des Wahren erschien, welches der durch Sokrates zum reinen Vernunftdenken erweckte Plato in den Mythen durchscheinen sah. Daß er, aus einer getrübten religiösen Überlieferung schöpfend, auch zu irrigen und falschen philosophischen Sätzen kam, ist sehr erklärlich; dahin ist auch die mit seiner Lehre von den angebornen Ideen zusammenhängende Annahme einer Präexistenz der Seelen zu rechnen, die eigentlich nur ein seiner Ideenlehre angepaßter Mythus war. Es hätte dieses Mythus nicht bedurft, wenn er erkannt hätte, daß zur Erklärung des rationalen Denkens des Menschen eine einzige dem menschlichen Geiste vom Anfang her eignende Idee ausreiche, aus welcher im Contacte mit der sinnlichen Außenwelt alle anderen sich gestalten; indeß lag auch seiner irrigen Annahme, daß alle Ideen dem Menschen angeboren seien, immerhin noch der an sich ganz richtige Gedanke einer inneren Verknüpfung aller Ideen unter einander zu Grunde. Die Aufhellung dieser Verknüpfung im menschlichen Denken blieb, soweit sie durch das Mittel des rationalen Denkens zu bewerkstelligen war, einer nachfolgenden christlich rectificirten Philosophie vorbehalten, während die der geoffenbarten christlichen Weisheitslehre angehörige Logosidee die von Plato nicht erschaute absolute Verknüpfung aller Ideen im göttlichen Sein und Denken aufwies.

Plato's Lehre gieng mit den durch das christliche Denken gebotenen Restrictionen und Berichtigungen in das Denken der altchristlichen Kirchenlehrer, namentlich in jenes des größten unter ihnen, in das Denken des heiligen Augustinus über.[1] Die aus dem vorchristlichen

[1] O. c., § 1245, not. 1.

Alterthum ererbte Philosophie wurde durch Augustinus in jenes Stadium hinübergeführt, in welches sie eintreten mußte, um dem christlichen Erkenntnißstreben sich dienlich erweisen zu können. Die platonische Philosophie hatte bei den Akademikern einen skeptischen Charakter angenommen; Augustinus erkannte, daß dieser geistige Rückgang in gewissen Gebrechen der platonischen Lehre begründet war, welche beseitiget werden mußten. Die Überschwenglichkeiten der platonischen Ideenlehre hatten ganz natürlicherweise Zweifel gegen die Wahrheit derselben hervorgerufen; Augustinus fand, daß Plato's Ideenlehre in ihrem Grunde haltbar sei, und die auf falsche hypothetische Annahmen gegründeten Exagerationen derselben von selbst hinwegfallen, wenn klar und bestimmt ausgesprochen und nachgewiesen würde, daß die menschliche Natur ihrem Wesen nach rational sei. Die Rationalität derselben erklärt durch sich selbst jenes scheinbare Wunder, daß dem Kinde durch geeignete Fragen Antworten entlockt werden können, welche sich auf bestimmte von dem Kinde früher niemals gedachte oder gelernte Dinge beziehen. Die der menschlichen Natur wesentlich eigene Rationalität ist nur unter Voraussetzung eines Lumen innatum denkbar; dieses ist aber, wie Augustinus weiterhin erklärt, als ein Theilhaben am Lumen rationis aeternae zu verstehen. Das in dieser Weise aufgefaßte Lumen innatum[1] ist das Principium cognitionis humanae, und wird als solches auch von Thomas Aquinas erkannt; Rosmini erklärt dasselbe für gleichbedeutend mit seiner allgemeinen Seinsidee, die ihm als jene Wahrheit gilt, in welcher wir im irdischen Zeitleben die Dinge in ihrem Wahrsein sehen. Im Einklange hiemit sage auch Bonaventura,[2] daß unser Geist von der Wahrheit selber geformt werde.

Die Reductionen, welche Rosmini an der platonischen Seinsidee vornimmt, machen es ihm möglich, nicht nur Thomas und Bonaventura als mittelalterliche Repräsentanten des italienischen Platonismus anzusehen, sondern insgemein den auf die Objectivität der Seinsidee gestützten Idealismus als die herrschende Richtung der italienischen Philosophie zu bezeichnen. Der von ihm selber vertretene Idealismus postulirt die Erfahrungserkenntniß als nothwendiges Complement der

[1] Rosmini citirt zur Verständigung über den Begriff desselben Aug. Confess. XI, c. 25: Nec ego utique in te, nec tu in me (videmus verum), sed ambo in ipsa, quae super mentes nostras est, incommutabili veritate.

[2] Bonav., Itin. ment., c. 5.

idealen Anschauung, deren ursprüngliche Bestimmtheit der Determination und Concretisirung durch die Einwirkung der Objecte der Außenwelt bedarf; daher kann er auch solche Denkauffassungen, in welchen auf das sinnliche Erfahrungswissen der Hauptnachdruck fällt, unter die philosophischen Vertretungen des italienischen Idealismus subsumiren, welcher Vernunft und Erfahrung gleich sehr zu ihrem Rechte kommen läßt und somit die richtige Mitte hält zwischen dem subjectivistischen Idealismus, zu welchem die französische Philosophie durch Cartesius hingedrängt wurde, und zwischen dem sensistischen Empirismus, durch dessen Wiederanbahnung der Engländer Locke die gesammte nachfolgende Entwickelung der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts so nachtheilig beeinflußte. Auch Malebranche vermochte in Folge der Beeinflussung seines Denkens durch Cartesius nicht zu einer völlig correcten Fassung des objectiven Idealismus zu gelangen; er wußte die von Thomas Aquinas und Bonaventura so nachdrücklich betonte Unterscheidung zwischen dem Ens communissimum und Ens absolutum nicht zu würdigen, und kam in Folge seiner Fusion Beider zu seiner unrichtigen Lehre vom menschlichen Schauen der Dinge in Gott. Seine Abwendung vom subjectivistischen Idealismus des Cartesius dürfte vielleicht auf Rechnung seines älteren Landsmannes Louis Thomassin († 1697) zu setzen sein,[1] welcher aus Marsilius Ficinus schöpfte, so daß dasjenige, worin die cartesische Lehre durch Malebranche verbessert wurde, auf Rechnung des italienischen Einflusses zu setzen wäre. Bei Thomassin[2] findet sich der Satz, daß durch das Sein alle anderen Dinge erkannt würden, das Sein aber durch sich selbst erkannt werde. Gerdil wiederholt diesen Satz in seiner Vertheidigung Malebranche's gegen Locke; nur unterlassen Beide gleich Malebranche selber zwischen dem Esse in potentia und Esse in actu zu unterscheiden, und verstanden deßhalb auch den Grund nicht, aus welchem Thomas Aquinas sich dafür entschied, daß Gott nicht unter die Res per se notas gehöre.

Rosmini glaubte seine Auffassung des Wesens und Charakters der italienischen Philosophie als einer specifisch idealistischen Doctrin für die in Italien gemeingiltige ansehen zu dürfen, und sprach gegen Baldassare Poli, welcher zu Tennemann's in's Italienische übersetzten Geschichte der Philosophie Nachträge geliefert hatte, den Wunsch

[1] Nuovo Saggio, §§ 1034 sg.

[2] Thomassin, Dogm. theol., Tract. de Deo Lib. I, c. 14, art. 1.

aus,[1] es möchte eine jene Auffassung im Einzelnen erweisende Geschichte der italienischen Philosophie abgefaßt werden. Rosmini hatte dazumal, als er diesen Wunsch äußerte, besondere Gründe, denselben zu hegen; er war eben damals mit der Beantwortung des mehrerwähnten Buches Mamiani's[2] beschäftiget, der Wesen und Entwickelung der italienischen Philosophie unter ganz anderen Gesichtspunkten in's Auge gefaßt hatte, und allem Hierosophischen entschieden abhold Werth und Verdienst der auf italischem Boden gepflegten philosophischen Bestrebungen nach ihrer Bedeutung für die Entwickelung und Förderung der säculären Bildung, für die Erweiterung des menschlichen Erfahrungswissens und den methodisch geregelten Betrieb der Welt- und Naturkunde, für die Reinigung und Läuterung des guten Geschmackes schätzte. Nach Mamiani konnte Plato durch die aus der eleatischen Philosophie in sein System hineingenommene schroffe Auseinanderhaltung reiner Rationalität und erfahrungsmäßigen Erkennens nur dem Skepticismus Vorschub leisten. Nicht Pythagoras, sondern Empedokles ist ihm als Begründer der inductiven Naturforschung der wahre und echte Beginner der italischen Philosophie. Ein erster Erneuerer der durch denselben eingeschlagenen Wege war Archimedes, der mit dem inductiven Geschicke des Empedokles die logische Schärfe des Eleaten Zeno vereinigte. Wäre es ihm gegönnt gewesen, eine Schule zu gründen, so würde das von ihm begonnene Werk einer Instauratio magna scientiarum um mehr als anderthalb Jahrtausende früher durchgeführt worden sein. Der von ihm gestreute Same gieng in den Leistungen Galilei's und anderer philosophischer Geister Italiens im sechzehnten Jahrhundert auf. Um rationellen und richtigen Methoden des philosophischen und naturwissenschaftlichen Forschens Eingang zu verschaffen, mußte vorerst mit dem scholastischen Wuste aufgeräumt werden, der sich im Laufe des Mittelalters angehäuft hatte. Hermolaus Barbarus und Laurentius Valla drangen auf Vereinfachung und geschmackvollere Behandlung der Schuldoctrin; Pomponatius wahrte die Freiheit des Gedankens gegenüber der peripatetisch-scholastischen Schuldressur; Cardanus, Vanini, Giordano Bruno, Franc. Patritius schufen neue antiaristotelische Lehrsysteme, Telesius brauchte sich um die Auctorität des Aristoteles

[1] Vgl. die beiden, in der Introduzione alla filosofia SS. 391 ff. abgedruckten Briefe Rosmini's an Poli.

[2] Del rinnovamento della filosofia antica italiana libro uno del Conte Terentio Mamiani delle Rovere. Paris 1834; 3ª ed. Padua, 1836.

gar nicht mehr zu kümmern. So war nun die Bahn für die Einführung besserer Forschungsmethoden gebrochen, mit deren Auffindung und Anempfehlung sich M. Nizolius, Jac. Acontius, Seb. Erizzo beschäftigten. Den Bemühungen des Telesius um eine Reform der Philosophia naturalis folgten jene Campanella's nach, der bereits an eine Umgestaltung der gesammten Lehrdisciplinen der Philosophie dachte. Galilei endlich trat in die Wege ein, welche der sinn- und erfindungsreiche Leonardo da Vinci als ein ebenso rationeller wie ingeniöser Naturbeobachter angebahnt hatte, und wurde der classische Repräsentant einer von allen metaphysischen Präventionen freien, schlechthin nur aus ihren selbsteigenen Principien begründeten rationalen Erfahrungskunde der Natur, die, auf dem Boden der reinen, sorgfältig geprüften Sachverhalte stehend, keine anderen Universalisationen gestattet, als jene, welche sich durch Induction ergeben. Die von da Vinci auf dem Gebiete der Naturkunde angebahnte Methode wurde durch den genialen Machiavelli auf Geschichte und Politik übertragen. Den Genannten reiht Mamiani weiter noch Vico, Genovesi und Galluppi als Repräsentanten jener Denkrichtung an, von deren Erneuerung und Weiterbildung er den neuen Aufschwung einer echt nationalen Philosophie erhofft.

Wie ungünstig immerhin Mamiani über die peripatetische Scholastik urtheilt, so schreibt er doch der durch sie befestigten Herrschaft des Aristoteles eine günstige Wirkung auf das italienische Bildungsleben zu, wie er denn insgemein den Aristoteles selber hochhält und in seiner Lehre etwas ganz Anderes sieht, als was die scholastische Subtilitätskrämerei aus ihr gemacht habe. Die besseren Scholastiker, unter welchen er Thomas Aquinas und Ägydius Romanus rühmend hervorhebt, gelten ihm als Vertreter des in der italienischen Philosophie constant festgehaltenen Strebens einer besonnenen Vermittelung des Vernunftdenkens mit dem Erfahrungswissen. Ein beredter Zeuge des vom italienischen Geiste empfundenen Bedürfnisses einer solchen Vermittelung sei T. Tasso, der, obwol begeisterter Platoniker, unumwunden ausgesprochen habe, daß er, soweit es sich um besonnenes rationelles Denken und Prüfen handle, einzig Aristoteles zu seinem Führer haben wolle. Die durch Jahrhunderte andauernde aristotelische Schulung habe die Italiener gewöhnt, die erste Quelle der Erkenntniß in Erfahrungsthatsachen zu suchen, und keine anderen Universalien, als die auf dem Wege eines inductiven Denkverfahrens gewonnenen zuzulassen. Rosmini findet,

daß diese Auffassung des Geistes der italienischen Philosophie mit der gemeinüblichen nicht harmonire,[1] und die Deutung, welche Mamiani den Anschauungen hervorragendster Repräsentanten des Geistes der italienischen Philosophie gebe, dem objectiven Sachverhalte nicht entspreche. Rosmini bespricht[2] speciell Thomas Aquinas, Patritius, Bruno und Campanella, deren erkenntnißtheoretische Anschauungen mit Mamiani's Auffassung des Geistes der italienischen Philosophie conform sein sollen. Bei Thomas Aquinas übersieht nun Rosmini unverkennbar die Doppelseitigkeit der Auffassung der Erkenntnißfähigkeit der menschlichen Seele, je nachdem diese nach ihrer den himmlischen Dingen verwandten Geistnatur, oder als das dem sinnlichen Erdenleibe eingesenkte Formprincip des zeitlichen Menschenwesens in's Auge gefaßt wird; er übersieht ferner, daß die letztere Auffassung in Thomas' erkenntnißtheoretischen Anschauungen prävalirt, und daß diese mit specieller Beziehung auf den Gegensatz zwischen diesseitigem irdischen und jenseitigem Erkennen in der seligen Anschauung Gottes entwickelt sind. Für keine dieser beiden Arten des Erkennens bedurfte Thomas einer angebornen Idee; seine Anschauung von der universellen Natur des menschlichen Seelenwesens erklärte ihm durch sich selber ohne Recurs auf eine angeborne Idee die Vermittelung der menschlichen Denkthätigkeit im Elemente des Allgemeinen. Bei seiner rein gegenständlichen Auffassung der menschlichen Erkenntnißthätigkeit beschränkte er sich darauf, die Congruität des menschlichen Seelenwesens mit den specifischen Objecten des diesseitigen und jenseitigen Erkennens aufzuzeigen; er verwies auf die Doppelseitigkeit des menschlichen Seelenwesens als einer dem Himmel entstammten Geistnatur und als wesenhaften Formprincipes der sinnlichen Leiblichkeit des Menschen. Sofern nun Thomas, mit den durch die philosophische Überlieferung gegebenen Erkenntnißelementen operirend, es unterließ, der im Begriffe des menschlichen

[1] Er citirt zum Belege hiefür eine Äußerung B. Poli's aus dessen Zusätzen zu Tennemann's Handbuch der Geschichte der Philosophie. È singolare la costanza — bemerkt Poli — colla quale la scuola Pitagorica o Italiana si tenne ferma nel principio, che l'esperienza almeno esterna non è che una pura apparenza, e causa del variabile e del contingente e non del vero assoluto. Questa tendenza al Pitagorismo o al Platonismo ci ha sempre preservati, anche nella foga del materialismo, dalla sfrenata licenza delle sue dottrine, come dalle sozzure della sua morale. — Siehe: Il rinnovamento ecc. esaminato da A. Rosmini-Serbati (Mailand, 1840, 2da ed.) I, c. 11.

[2] O. c. I, capp. 5–8.

Geiſtes gegebenen wurzelhaften Einheit der von ihm in Betracht gezogenen doppelſeitigen Erkenntnißthätigkeit der Seele nachzuſpüren, konnte Mamiani nicht ohne Grund ſagen, daß bei Thomas die Frage über den Urſprung der erſten Principien des menſchlichen Erkennens eigentlich unentſchieden bleibe; er war weiter auch berechtiget zu ſagen, daß Rosmini's Löſung dieſer Frage mit der Geſammtanſchauung des heiligen Thomas nicht congruire. Nur würde es ſich weiter noch darum gehandelt haben, zu ermitteln, was man unter den erſten Principien des menſchlichen Erkennens zu verſtehen habe, wie vielerlei Arten derſelben zu unterſcheiden ſeien (Materialprincipien, Formalprincipien, Idealprincipien), und in welcher Weiſe dieſelben mit einander zu vermitteln ſeien. Die Erörterung deſſen fällt indeß einem Denkſtandpunkte zu, welcher über die durch Mamiani und Rosmini repräſentirten Anſchauungsgegenſätze hinausliegt und deſſen dereinſtige Geltendmachung durch eine umſichtige und maßvolle hiſtoriſch-kritiſche Reviſion aller bisherigen Behandlungen des erkenntnißtheoretiſchen Problems vorzubereiten iſt.

Ein eigenthümlicher Meinungsgegenſatz obwaltete zwiſchen Rosmini und Mamiani in Bezug auf Ariſtoteles. Mamiani äußerte ſich wegwerfend über den ſcholaſtiſchen Peripatetismus, hielt aber den antiken Ariſtoteles ſo hoch, daß er in den Intentionen der Philoſophie desſelben den innerſten Lebensgedanken der italieniſchen Philoſophie ausgeſprochen fand.[1] Rosmini ſeinerſeits gibt indirect zu erkennen, daß er die Mängel und Unvollkommenheiten der mittelalterlichen Scholaſtik auf Rechnung des Ariſtoteles ſetze, ſofern die Dunkelheit und Incohärenz der Schriften desſelben, die allerdings zum nicht geringen Theile in Textcorruptionen ihre Erklärung finden mag, Unſicherheiten in der Deutung des Sinnes ſeiner Lehre hervorrief; auch ein Dante habe, wo er, die Anſicht des Thomas Aquinas beiſeite laſſend, die Meinung des Ariſtoteles reproduciren wollte, irgend eine der mehreren differenten Auslegungen wiedergegeben und in Folge deſſen dasjenige behauptet,[2]

[1] Vgl. Mamiani, Rinnov., P. II, c. 20, § 4: Aristotele .... più che altro filosofo dell' antichità avvisò il bisogno proclamato dagl' Italiani di conciliare gli esperimenti col raziocinio, e di far sorgere l'uno e l'altro dal fonte perenne dell' intuizione.

[2] Commed. div., Purg. XVIII, vv. 55—57:

... là onde venga lo intelletto
Delle prime notizie, uomo non sape,
E de' primi appettibili l'affetto.

was ihn Mamiani irrigerweise aus Thomas geschöpft haben läßt. Die Philosophie des antiken Aristoteles ist ihrem Geiste nach von jener der altitalischen Philosophie durchaus verschieden; Aristoteles hängt nach seiner ganzen geistigen Richtung vorwiegend mit der jonischen und speculativen Schule der antiken vorchristlichen Philosophie zusammen, während umgekehrt Plato vorwiegend der italischen und traditionellen Schule sich zuneigt.[1] Er tadelte nicht ohne Grund gewisse Überschwenglichkeiten der platonischen Ideenlehre und wies die logischen Fehler auf, welche sich Plato in seinen excessiven Schlußfolgerungen aus der Thatsache, daß man ein Kind durch geschickte Fragen zum Aussprechen bestimmter, von ihm früher gar nicht gedachter Wahrheiten bringen könne, zu Schulden kommen ließ.[2] Er verkannte jedoch, mit mehr Schärfe als Tiefe des Denkens begabt, den eigentlichen Wahrheitsgehalt der schwungvollen Anschauungen seines Lehrers und gelangte, in seinen psychologischen und erkenntnißtheoretischen Anschauungen mit sich selbst nicht völlig einig, zu Sätzen, welche mit jenen der Erkenntnißlehre Locke's große Ähnlichkeit haben. Er weiß Sinn und Intellect nicht sicher gegen einander abzugränzen, bringt nicht genügend in das eigentliche Wesen des Universale ein und verirrt sich im Widerspruche mit den Grundanschauungen seiner Lehre so weit, daß er das Commune, dessen Gedanke doch wesentlich dem Intellecte angehört, zum Objecte des Sinnes werden läßt.[3] Rosmini will die Verdienste des Aristoteles um die Logik nicht verkennen; indeß abgesehen davon, daß Aristoteles nicht der Erfinder derselben ist, indem ihre Anfänge in Italien zu suchen sind,[4] haften seiner systematischen Bearbeitung derselben jene Mängel an, welche sich als unvermeidliche Folgen seines Abgehens von der durch Plato repräsentirten traditionellen italischen Philosophie einstellten. Er gab der Logik dadurch, daß er in ihr die Formen des Denkens und Ratiocinirens vom Inhalte des menschlichen Denkens in rigoroser Weise abtrennte, einen allzu formalistischen

[1] Rinnov. III, c. 27.

[2] Nuovo saggio §§ 231 sgg.

[3] Nuovo saggio §§ 247 sg.

[4] L'invenzione della Logica e della Dialettica, che riguarda il ragionare vestito di parole, secondo le notizie che ci pervennero, è dovuta all' Italia. Zenone d'Elea nella Lucania il primo forse tra' filosofi che scrivesse il dialogo, introdusse quella maniera rigorosa e coerente di disputare, di dimostrare, di difendere e d'impugnare, che procede per via di regole e di principj precedentamente stabiliti. Logica, § 12.

Charakter;[1] dazu kam weiter, daß er den Gedanken von seiner Hülle, dem Worte, nicht loszulösen vermochte, wodurch dem Aufschwunge und der freien Bewegung des Denkens Fesseln angelegt wurden, indem er das Denken nöthigte, an einer bestimmten conventionell festgestellten Bedeutung eines bestimmten Terminus haften zu bleiben. Durch die strenge Bindung des Gedankens an das Wort wird wol ein möglichst hoher Grad von Akribie und Exactheit des Ratiociniums erzielt; sie weist aber die Ratiocination in allzu enge Gränzen und erweist sich als Hinderniß einer weiter ausgreifenden discursiven Denkthätigkeit, in welcher umfassendere Denkreihen entwickelt und mit einander verknüpft werden sollen. Demzufolge gesteht Rosmini dem mittelalterlichen Gebrauche der aristotelischen Logik nur einen bedingnißweisen Werth zu; sie paßte zufolge ihres formalistischen Charakters für ein Zeitalter, welches, durch die Stürme der Völkerwanderung der Schätze der antiken Cultur beraubt, sich mit den Resten der antiken Bildung zu begnügen hatte und dieselben zur lehrhaften Darstellung und systematischen Verarbeitung des Gedankeninhaltes der kirchlichen Glaubensüberlieferung verwerthete. Sie mußte aber in dem Grade unzureichend befunden werden, als der Bildungskreis des mittelalterlichen Geistlebens sich erweiterte; die Wiedererweckung des classischen Alterthums und das Aufkommen einer auf methodisch betriebene Beobachtung, auf Experiment und Calcul basirten Naturkunde mußte die aristotelische Logik als unzureichend erscheinen lassen. Da wurde nun der Fehler begangen, daß man, anstatt sie auf Grund der tieferen philosophischen Traditionen des Alterthums zu vervollkommnen, sich von ihr geringschätzig abwendete. Den mit den besseren philosophischen Traditionen des Alterthums brechenden Begründern neuer Gedankensysteme lag selbstverständlich der Gedanke ferne, die aristotelische Logik durch Vermittelung derselben mit den im Platonismus hinterlegten Elementen tieferer Wahrheitserkenntniß umzubilden und zu einer wirklichen Wissenschaft auszugestalten. Die Naturforscher begnügten sich damit, die überlieferte Logik der mittelalterlichen Schulen insoweit zu verbessern und umzubilden, als es ihnen durch ihre speciellen Zwecke nahegelegt war. Rosmini ist weit davon entfernt, das von Mamiani den Verdiensten eines Leonardo da Vinci und Galilei gezollte Lob irgendwie schmälern zu

[1] Platone non divide mai la forma dalla materia, ma fa servire quella a questa, e la sola verità e realità delle cose è il termino fisso del suo pensiero. Logica, § 31.

wollen, soweit dasselbe dem ingeniösen Geschicke derselben in der methodischen Behandlung der dem Gebiete der naturwissenschaftlichen Erfahrungskenntniß angehörigen Objecte und Probleme gilt;[1] er bezeichnet aber dieses Geschick als eine Arte di pensare senza la scienza di pensare und glaubt speciell Galilei als ein Beispiel dafür hinstellen zu sollen, daß mit dem genialen Blicke des Naturkundigen nicht auch schon die richtige metaphysische Einsicht gegeben sei.[2]

Der Blick des Naturforschers beschränkt sich eben auf das in der sinnlichen Wirklichkeit Erscheinende; die Beziehung des Erscheinenden auf das dem reinen Vernunftdenken sich präsentirende Ansichseiende zu erfassen, ist Sache des Philosophen, dem somit auch die Aufgabe obliegt, die von der ingeniösen Erforschung der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit eruirten ingeniösen Methoden mit höchsten und allgemeinsten metaphysischen Anschauungen zu vermitteln und in ihrer wahren Bedeutung als die unentbehrlichen Mittelglieder des philosophischen Verständnisses der aus ihren letzten und höchsten Principien begriffenen menschlichen Erfahrungswelt aufzuzeigen. Damit ist die Aufgabe indicirt, welche sich Rosmini selber in seinem Bemühen um Schaffung einer seinen ontologischen Grundanschauungen conformen Logik stellte.[3]

Es muß einem heutigen Leser auffallen, hängt aber mit Rosmini's einseitiger Auffassung der Doctrin des von ihm so hoch gestellten

[1] Logica, § 23.

[2] Il Cartesio avea resa celebre e fatta abbracciare universalmente la sentenza del Galilei sulle proprietà secondarie de' corpi, che non fossero che nel soggetto ... Il suo errore consisteva nel non avere osservato, che in tutte le sensazioni nostre, sebben soggettive, come ne' colori, sapori, suoni, odori ecc., v'ha sempre una parte estrasoggettiva. Nuovo saggio, § 846, not. 1.

[3] Dobbiamo intendere in questa nostra Logica d'unire più accuratamente alla considerazione della forma quella della materia, e d'insegnare con diligenza la maniera di far servire quella a questa, precludendo, per quanto ci sarà possibile, l'abuso della nuda forma. Pigliammo dunque e inserimmo a suo luogo molte di quelle regole medie del pensiero a cui si abbatterono ne' moderni tempi gl' investigatori delle cose naturali e sociali, e distinguemmo le forme del raziocinio anche secondo le materie diverse. Così non limitandoci a dare solo regole universali, ma aggiungendovi le più speciali e prossime, ci parve d'assicurar meglio e d'agevolare l'uso di quelle a favore del vero. E non è già che anche le regole medie di cui parliamo, non sieno formali, considerate relativamente, ma sono forme più determinate, e però più vicine agli individui e di più facile e pronta applicazione a' reali; e queste determinazioni stesse si possono dire in qualche modo materia (noi la diremo *materia* logica) rispetto alla forma pura e universalissima. Logica, § 31.

Thomas Aquinas zusammen, daß er kein Wort für den Werth und die Bedeutung der in die Systeme der mittelalterlichen Scholastik aufgenommenen aristotelischen Kosmologie hat. Er schätzt die Bedeutung, welche Aristoteles für die christliche Theologie erlangte, ausschließlich mit Beziehung auf das Organon desselben. Das aristotelische Organon wurde zum Mittel, die Wahrheit der christlichen Lehre gegen die Ungläubigen zu vertheidigen und die häretischen Verunstaltungen derselben zu corrigiren. Er erblickt eine innere Aufeinanderbeziehung zwischen Evangelium und Dialektik[1] und erkennt es als ein providentiell gefügtes Zusammentreffen, daß kurz vor jener Zeit, in welcher das Christenthum in die Welt treten sollte, das Studium des aristotelischen Organons mit Eifer in Angriff genommen und nach Rom verpflanzt wurde. Wie Rom die Hauptstadt der Christenheit und der Sitz des kirchlichen Primates zu werden bestimmt war, so sollte speciell auf römischem Boden der Bund zwischen christlicher Gläubigkeit und dialektischer Wissenschaft sich vollziehen und die von den christlichen Vätern so lebhaft und erfolgreich betriebene Schulung in der Dialektik in den Dienst und unter die Obhut der kirchlichen Centralleitung gestellt werden, für deren Administration der praktisch verständige und strenggeschulte römische Verstand ganz vorzugsweise geeignet und berufen war. Die Dienste, welche die Dialektik dem christlich-kirchlichen Glaubensinteresse leistete, kamen ihr selbst am meisten zu Gute;[2] die Kirche war es, welche die Dialektik vor jener Entartung rettete, welcher sie ohne Dazwischentreten des Christenthums sicher anheimgefallen wäre; der Skepticismus und Mysticismus, welchem die heidnische Philosophie in ihrer letzten Periode während der ersten christlichen Jahrhunderte anheimfiel, zeigt zur Genüge, daß ohne den verjüngenden und regenerirenden Geist des Christenthums für die Denkwissenschaft kein Heil war und auch keine auf ihre Principien gegründete rationale und besonnene Leitung der civilisirten Welt mehr zu erwarten war. Hätte das von Julianus Apostata den Christen auferlegte Verbot des Besuches philosophischer Schulen sich erfolgreich aufrechthalten lassen, so würde sich auf lange Zeit über die Länder der einstmaligen antiken Culturwelt eine Finsterniß und Verödung gelagert haben, gegen welche

[1] Come il Vangelo dà agli uomini la Verità compiuta, così la Logica non ragiona che della verità formale, il che però basta a poter esser chiamata essa pure con S. Agostino (Contr. Acad. III, 29) scientia veritatis. Logica, § 17.

[2] Logica, §§ 19 sgg.

die durch die Barbareneinfälle verursachten Verwüstungen der antiken Cultur nicht in Vergleich kommen. Rosmini widmet bei dieser Gelegenheit, nicht ohne einen Seitenblick auf den von Mamiani belobten Antibarbarus des Nizolius, auch noch den durch die Encyklopädisten gang und gäbe gewordenen Anschuldigungen der barbarischen, struppigen Rauhheit der scholastischen Dialektik einige Worte. Von der scholastischen Logik eine elegante Latinität fordern wollen, sei ein Widersinn; ihre ganze Terminologie ist eine specifisch griechische, ihre Ausdrücke sind aus dem aristotelischen Organon entlehnt. Da in der Zeit der classischen Blüthe der altlateinischen Sprache die aristotelischen Bücher den Römern noch wenig bekannt waren, so gab es keine Übertragungen derselben in die classische Sprache Latiums; vielleicht war es gut, daß die Übersetzungen, deren man sich im Mittelalter bediente, in einer Zeit entstanden, wo man, um Eleganz der Sprache wenig bekümmert, den griechischen Urtext der aristotelischen Schriften mit desto größerer Treue und Strenge des Gedankens wiederzugeben bemüht war.

Die Meinungsdifferenz zwischen Rosmini und Mamiani bezüglich der Vertretung des specifisch italienischen Geistes und Gedankens in der antiken und mittelalterlichen Epoche der italienischen Philosophie zieht natürlich auch ihre Consequenzen in Bezug auf die Auffassung und Beurtheilung der neuzeitlichen Vertretung derselben nach sich. Mamiani erkennt in Campanella denjenigen, welcher die Lineamente der neueren specifisch italienischen philosophischen Doctrin verzeichnet habe. Das System desselben sei nach zwei Seiten hin einer Verbesserung und Weiterbildung bedürftig gewesen; nach der einen Seite hin, den ideologischen Theil des Systems betreffend, sei Vico als Continuator und Verbesserer der Geistesarbeit Campanella's erstanden, nach der anderen, in Bezug auf den kritischen Theil des Systems, Galluppi, dessen Bestrebungen Mamiani seine eigenen zunächst anreihen zu wollen erklärt. Campanella's Grundanschauungen formulirt Mamiani[1] in folgenden Sätzen: Die Quelle alles unseres Wissens sind die Erfahrungsthatsachen, unter Hinzutritt unserer Ratiocination; das Erfahrungsbewußtsein stützt sich auf das Axiom, daß nach dem Zeugniß des Sensus intimus ein Reales existire, und dieses Axiom werde durch das im Satze des Widerspruches sich aussprechende Vernunftaxiom bestätiget. Auf diesen beiden Axiomen ruht letztlich aller Beweis

[1] Rinnov. P. II, c. 20, § 5.

dessen, was uns als wahr gilt, und Sapere ist demzufolge gleichbedeutend mit Sentire. Den Aussprüchen unseres Denkens müssen sich die moralischen Instincte conformiren, welche neben und mit dem uns innerlichst einwohnenden Begehren nach absoluter Beglückung in uns vorhanden sind. An unserem Geistesvermögen ist eine active und passive Seite zu unterscheiden; zu den activen Bethätigungen desselben gehören Attention, Urtheil, Reflexion, Abstraction, Imagination und Syllogization; nach seiner passiven Seite bekundet es das Vorhandensein von realen Dingen außer ihm, welche unser Sein begränzen und modificiren. Die Contingenz der äußeren Dinge und unseres eigenen Intellectes führt uns zur Erkenntniß eines absoluten Seins. Die Comunanza dei modi suggerirt uns den Begriff der Universalien, und diese gelten für das Innere der Dinge, soweit dieselben identisch sind und in die Einheit sich auflösen. So kommt es zuletzt zu einer Philosophia prima als letzter und höchster Erklärung der Dinge und ihres Zusammenhanges.

Rosmini[1] will sich auf keine kritische Prüfung der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Systems Campanella's einlassen; er gesteht die sensistische Unterlage des Systems zu, betont aber zugleich die bei Campanella durchgängig bemerkbare innige Ineinanderverwebung der beiden Probleme, welche den Ursprung der menschlichen Ideen und die demonstrative Begründung des menschlichen Wissens betreffen. Mamiani's Absichten seien dagegen auf eine Philosophie gerichtet, welche unter Beiseitelassung der Frage nach dem Ursprunge der Ideen eine sichere und zuverlässige Erkenntniß der Dinge gewinnen wolle. Mamiani hält dafür, daß die Frage nach dem Ursprunge der Erkenntnisse in der Selbstgewißheit des schöpferischen geistigen Thuns, als welches einer Philosophie, die dieses Namens werth sein soll, alles echte und wirkliche Erkennen zu gelten habe, als überflüssig entfalle. Er glaubt hier an Vico anknüpfen zu können und reproducirt die Lehre desselben von der Convertibilität des Factum mit dem Verum. Rosmini[2] bekämpft die von Mamiani der Lehre Vico's gegebene Deutung. Er macht vor Allem darauf aufmerksam, daß Vico zwischen dem Verum creatum und Verum increatum unterscheide; blos vom Verum creatum sage er, daß das Kriterium desselben die Hervorbringung desselben sei. Unter dem Verum creatum versteht

[1] Rinnov. Lib. I, c. 8.

[2] O. c., Lib III, c. 35.

Vico das Wahre, soweit es von den Creaturen erkannt werde; dasselbe schaffen heißt also bei ihm so viel, als es aus seinen Principien deduciren und in jene Formen fassen, unter welchen der menschliche Geist das an sich Wahre zu fassen vermag. Der menschliche Geist ist nach Vico ein begränzter Spiegel des göttlichen Geistes; es gibt nach ihm eigentlich nur Eine essentielle Vernunft, und die menschliche Vernunft ist lediglich ein Theilhaben am Lichte der göttlichen Vernunft. Daraus ergibt sich hinlänglich, daß bei Vico von einem schöpferischen Hervorbringen des Wahren durch den menschlichen Geist in dem von Mamiani gemeinten Sinne keine Rede sei; der menschliche Geist verhält sich im Erkennen des Wahren wesentlich empfangend, und seine Activität hiebei besteht wesentlich nur in der Gestaltung des im göttlichen Lichte erkannten Wahren nach der in der Veritas prima gegebenen Regula veri. Zugleich liegt aber hier eine ganz bestimmt formulirte Ansicht über den Ursprung der menschlichen Ideen vor, und zwar eine solche, welche der platonischen Anschauungsweise sehr verwandt ist und von Vico als altitalische bezeichnet wird.

In Bezug auf Galluppi, welchen Mamiani als seinen unmittelbaren Vormann in der Entwickelungsgeschichte der neueren italienischen Philosophie bezeichnet, enthält sich Rosmini in seiner Controverse mit Mamiani eines Urtheiles. Die Gründe dessen liegen nahe; Rosmini sah eben Galluppi's Doctrin nicht für eine auf dem Grunde der italienischen Überlieferung entstandene Denkconception an, wollte aber Galluppi's Namen nicht in eine Streitverhandlung hineinziehen, an deren Veranlassung derselbe nicht betheiliget war. Auch schien ihm die von Mamiani beanspruchte Denkverwandtschaft mit Galluppi keineswegs so weit zu gehen, als ersterer annahm; er sah vielmehr in dem, worin Mamiani von Galluppi abgehen oder über ihn hinausgehen zu müssen glaubte, einen directen Gegensatz zu Mamiani, indem Mamiani dem subjectivistischen Psychologismus Galluppi's einen sensistischen Objectivismus substituiren wolle. Dieser Objectivismus ist jedoch unwahr; die wahre, echte Objectivität ist auf die primitive geistige Apperception eines idealen Seins gegründet, in dessen Region alle Objecte der sinnlichen Wahrnehmung aus ihrem dämmerhaften Dunkel emporgehoben werden müssen, auf daß sie dem im Lichte jener höheren Region schauenden Geiste vernehmbar und kenntlich werden.

Die Idee einer specifisch italischen philosophischen Tradition, welche in die graue Vorzeit Italiens zurückreiche, war zuerst von

Vico, dem entschiedenen Gegner des französischen Cartesianismus, ausgesprochen worden, ohne daß sie jedoch im Bewußtsein seiner Zeitgenossen durchgegriffen hätte. Die italienische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts war vielmehr zwischen die Einflüsse getheilt, welche einerseits von Frankreich, andererseits von England ausgiengen; Gerdil war von Malebranche abhängig, Genovesi erschloß sich im Gegensatze zu Gerdil den von der englischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts ausgegangenen geistigen Anregungen. In den letzten Jahrzehenten des achtzehnten Jahrhunderts faßte durch Condillac's Vermittelung der französische Sensismus in Italien Wurzel; und so konnte wirklich erst dann, als der italienische Geist sich wieder auf sich selbst besann und seine philosophische Eigenart zur Geltung zu bringen sich bemühte, an eine Wiederaufnahme der Idee Vico's gedacht werden. Rosmini, Mamiani und Gioberti waren gleichzeitige Vertreter derselben, setzten sich aber nicht auf gleiche Weise zu ihr in's Verhältniß; wir sahen bereits oben, daß Rosmini unter der italischen philosophischen Tradition etwas ganz Anderes verstand als Mamiani; und da bei ihm das christlich-theologische Interesse über das national-italienische vorwog, so vermochte er auch nicht in so unmittelbarer Weise wie Gioberti mit Vico sich zu identificiren, abgesehen davon, daß er die philosophische Doctrin Vico's nur unter gewissen Vorbehalten anerkannte und als specifisch italienische Lehre gelten ließ. Darin war er indeß mit Gioberti einig, daß Vico den hierosophischen Charakter der altitalischen Weisheit richtig erkannte, und die wahre und echte Philosophie der Italiener historisch auf dem Grunde jener hierosophischen altitalischen Weisheit stehe. Vielleicht schöpfte er auch aus Gioberti's geschichtsphilosophischen Anschauungen über das Verhältniß der traditionellen Weisheit der vorchristlichen Zeit zur christlichen Offenbarungsweisheit einige Anregungen zu der in seiner Teosofia enthaltenen philosophisch-historischen Digression De divino nella natura,[1] in welcher er Wesen und Charakter der altitalischen Weisheit von seinem Standpunkte aus ausführlicher auseinanderzusetzen unternahm.

Rosmini widmete diese seine Schilderung und Charakterisirung der altitalischen Weisheit seinem Freunde Manzoni,[2] indem er di

[1] Vgl. Teosofia IV, p. 1—318.

[2] Vgl. die der Abhandlung vorausgeschickte Ansprache an Manzoni Teosofi IV, p. 1—4.

Anschauungen der altitalischen Philosophen über das Divino nell' ordine della natura als eine dem Philosophen und Dichter gemeinsame Domäne ansah und in seinem Freunde einen echtesten Sohn Italiens erkannte, in welchem, wie in keinem anderen, der poetische und philosophische Gehalt der italischen Weisheit sich wechselseitig durchdrungen hätten. Zugleich sollte der Trattato del divino nella natura eine dankende Erwiderung auf den Dialogo dell' invenzione sein, in welchem Manzoni seinem Freundschaftsverhältnisse zu Rosmini ein Denkmal gesetzt hatte. Unter dem Divino della natura versteht Rosmini die Ideen der Dinge oder gemeinhin das Essere ideale als das göttliche Lebenselement des der Erforschung höchster Dinge zugewendeten menschlichen Geistes, welches den alten Weisen bewußt und unbewußt zum Mittler ihrer Erkenntnisse des göttlichen Seins wurde, ohne daß sie jedoch, des Lichtes der Offenbarung entbehrend, zur vollkommenen Erkenntniß desselben vorzudringen vermocht hätten. Der Grund dessen lag darin, daß die ersten Bemühungen um eine philosophische Erkenntniß der höchsten Dinge in eine Zeit fielen, in welcher die gemeinmenschlichen religiösen Traditionen bereits völlig corrumpirt und mit superstitiösen Elementen durchsetzt waren, so daß das selbstständige nationale Denken in ihnen keinen sicheren Anhalt zu finden vermochte; da blieben nur die zwei Wege übrig, entweder unter Verwerfung dieser Traditionen sich ausschließlich auf das rationale Denken zu stützen oder die in den Priesterschulen systemisirten Traditionen durch successive rationale Durchgeistung zum Range einer philosophischen Doctrin zu erheben. Der erstere Weg wurde von den jonischen Naturphilosophen eingeschlagen; die Bestrebungen letzterer Art gehören, wenn auch nicht ausschließlich, so doch specifisch der altitalischen Schule an, deren Repräsentanten die Pythagoräer und Eleaten sind. Die altitalische Schule hängt aber in ihren Anfängen historisch mit der griechischen Schule zusammen; und ebenso waren es später wieder Griechen, welche den Bestrebungen der altitalischen Schule ihrem höchsten, in vorchristlicher Zeit erreichbaren Abschlusse entgegenführten. Demzufolge constituiren altgriechische und altitalische Philosophie ein unzerreißbares Ganzes, welches Rosmini mit dem Namen gräco-italische Philosophie belegt.

Die gräco-italische Philosophie ist eine Schöpfung des japhetischen Geistes, dem der Beruf zugefallen war, durch eine wenigstens relative Regeneration der aus hamitischen Kreisen überkommenen corrumpirten,

gemeinmenschlichen Religionstraditionen die Völker der antiken griechisch-römischen Culturwelt für die Reception der christlichen Offenbarungswahrheit vorzubereiten. Die Anfänge der Corrumpirung der auf eine primitive Gottesoffenbarung zurückzuführenden menschheitlichen Religionstradition scheinen bereits in die antediluvianische Zeit zu fallen; das Umsichgreifen der Corruption derselben in der postdiluvianischen Zeit erklärt sich aus der ursprünglichen Prävalenz des Hamitenstammes, dessen specifische Signatur praktische Kraftthätigkeit war; durch die ihm angehörigen Völker wurden die ersten Staatenordnungen geschaffen und in diesen die durch die vorwaltende sinnliche Lebenstendenz des hamitischen Geistes verursachte Corruption der urzeitlichen Traditionen stabilisirt. Ehe dieß statt hatte, scheinen in der Bibel ungenannt gebliebene Völkerstämme von dem ursprünglichen Heimatsitze der Noachiden nach den östlichen Ländern Asiens ausgezogen zu sein; woraus die bei den Persern, Indern, Chinesen erhaltenen Reste reinerer Überlieferungen sich erklären mögen. Auch in der ägyptischen Weisheitslehre finden sich solche Reste vor; daher den an die ethnisirte Religionstradition anknüpfenden Vertretern der gräco-italischen Philosophie auch einige Kenntniß jener Reste nicht vorenthalten blieb. Man darf gemeinhin annehmen, daß die Erinnerung an der Urtradition und die hiemit verbundene Erkenntniß des einzig wahren Gottes auch in den Zeiten der üppigsten Überwucherung derselben durch die polytheistischen Culte nicht völlig ausstarb; sie war jedoch in den Hintergrund gedrängt und blieb der großen Menge ein Geheimniß. Die heidnischen Mysterien bargen in ihrem dunklen Grunde die Kunde vom absoluten göttlichen Sein; die Götter des heidnischen Polytheismus wurden in der von den Mysterienpriestern gehüteten Doctrin auf die göttlichen Ideen der Weltdinge gedeutet.

Die Möglichkeit einer Corrumpirung der ursprünglichen reinen und ungetrübten religiösen Traditionen erklärt sich aus der Nothwendigkeit einer Symbolisirung der religiösen Wahrheit. Der Grundinhalt der religiösen Wahrheit sind die Ideen vom göttlichen Sein und göttlichen Leben; diese bedürfen aber, da uns Menschen die göttliche Wesenheit nur durch das Mittel eines Symboles faßbar wird, einer symbolischen Einkleidung und Verdeutlichung. Eine derartige Symbolisirung des göttlichen Seins und Lebens ist zunächst das sichtbare Weltganze selber; die ersten Menschengeschlechter, in welchen die Überlieferungen der primitiven Gottesoffenbarung treu

und unentstellt fortgepflanzt wurden, waren der Gefahr einer Mißdeutung jenes großen Symboles völlig entrückt. Zu der Symbolisirung des göttlichen Seins und Wesens durch das sichtbare Naturganze trat weiter jene durch die heilige Geschichte hinzu, deren Ereignisse eine figurative Bedeutung hatten und in den gottgeleiteten Menschheitsgeschlechtern durch sich selbst die wahre Gottesidee stets lebendig erhielten. Diese auf unmittelbare göttliche Causalität zurückzuleitenden Symbolisirungen des göttlichen Wesens waren durch ihre continuirliche Wirkung auf Sinn und Gedanke der Menschen geeignet, die richtige Vorstellung von Gott stets lebendig zu erhalten. Da aber Herz und Sinn der Menschen sich von Gott abzuwenden begannen, unterschob sich dem Concepte des unendlichen göttlichen Seins jener des generellen Seins, dem Concepte des rein geistigen göttlichen Lebens der Concept jener Art von Lebendigkeit, welche im geistig-sinnlichen Menschenwesen gegeben ist; und so bildete sich jener pantheistische Naturalismus aus, der im Hamitenstamme an die Stelle der reinen unentstellten Religionsüberlieferung der Semiten trat, und zufolge der bald sich geltend machenden Prävalenz der Hamiten auch die semitische Tradition zu trüben begann.

Hamiten, Semiten, Japhetiden traten successive nach einander in die weltgeschichtliche Action des vorchristlichen Völkerlebens ein. Die Grundlagen des vorchristlichen Ethnicismus wurden durch die Hamiten geschaffen, und die Anschauungen desselben auch den von ihnen unterjochten Semitenvölkern aufgedrungen; da diese zur Machtherrschaft und politischen Prävalenz gelangten, bildeten sie in ihrer Weise die ethnicistischen Religionsanschauungen weiter fort; die zuletzt in den Vordergrund der weltgeschichtlichen Bewegung tretenden japhetischen Völker schufen auf dem Gebiete des heidnischen Religionsdenkens nichts Neues, sondern beschränkten sich auf eine synkretistische Einigung des hamitischen Naturalismus mit den besseren Elementen der semitischen Tradition, und auf Beseitigung der groben immoralischen Auswüchse der heidnischen Idololatrie. Die Griechen, welchen auf dem von ihnen in Besitz genommenen Gebiete die hamitischen Pelasger vorausgegangen waren, humanisirten die orientalischen Religionsmythen, verfolgten aber hiebei nicht ein religiöses, sondern ein ästhetisches Interesse; die Römer setzten dieselben zu ihrem häuslichen und politischen Leben in Beziehung und verwertheten sie insoweit, als sich ihnen ein für die Pflege der häuslichen und politischen Tugenden förderliches Element abgewinnen ließ.

Die ersten geschichtlichen Anfänge der heidnischen Mythenbildung entziehen sich einer exacten geschichtlichen Kenntniß. Rosmini sucht, so viel als es thunlich erscheint, in der Bibel Anhaltungspunkte für eine historische Erklärung der Entstehung der heidnischen Götter-vorstellung zu gewinnen. Die in der Mosaischen Genesis erwähnten Nephilim, die aus dem Bunde der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen entsprossen, scheinen sich ihm hiefür zu eignen; ebenso meint er, daß man unter gewissen Voraussetzungen den ägyptischen Vulcan und Thoth zu dem antediluvianischen Tubalkain und Seth in Verbindung setzen könnte. Er neigt sich sonach der Ansicht zu, daß Selbstvergötterung menschlicher Gewalthaber und Vergötterung bestimmter Personen der Vorzeit in der mythisirten Tradition nachfolgender Geschlechter einen wesentlichsten, wenn auch nicht einzigen, Erklärungsgrund für die Entstehung der heidnischen Göttergestalten abgeben. Die ausgebildeten heidnischen Religionssysteme tragen, wie er weiter bemerkt, sämmtlich die unverkennbaren Zeichen systematischer Denkarbeit an sich, welche auf bestimmte Personen als Gründer derselben hinweist. Er hält dafür, daß die Erinnerung an dieselben sich in den Namen eines Taaut, Thoth, Surmobel, Anubis, Mithras, Phlegyas, Mahabad, Husheng, Hom, Apollo, Abaris erhalten; Thuro und Ceres seien Priesterinnen gewesen u. s. w. Vico's Ansicht, daß derlei Namen ausschließlich Personificationen von Ideen, Schulen und geistigen Entwickelungsprocessen zu bedeuten hätten, dünkt Rosmini nicht glaublich;[1]) wie bequem sich auch immerhin Vico's Erklärungsprincip handhaben

[1] Noi concediamo, che sia proprio dell' immaginazione populare l'alterare la storia, l'ornarla con fregi di pura invenzione anche senza far attenzione se i nuovi ornamenti vadano d'accordo coi precedenti, e finalmente il prendere un personnaggio vero e storico, e trasformarlo in una forma ideale, che si ripete poi in altri personaggi storici senza limite. Anzi quest' ultimo atto è oltremodo conforme alla tendenza del pensiero umano, che aspira sempre a levarsi all' incondizionato e all' universale, trovando poi questo nell' individuale e nel reale. Per lo contrario, ci sembra opposto al comune procedere dell' intelligenza il creare di tutto punto personaggi ideali quasi representativi d'una gran sintesi di dottrine e di fatti. Che s'imagini, a ragion d'esempio, e questo anche da qualche poeta piuttosto che dal popolo, che Hermes giocando a' dadi colla Luna vincesse la settantesima parte di ciascun giorno, io l'intendo. Ma egli è chiaro, fondarsi questo mito sul fatto storico della riforma del Calendario egiziano; ci deve dunque essere stato qualche sacerdote, che ai 360 giorni aggiunse i cinque, che mancavano ad avere l'anno compito. Teosofia IV, p. 127.

lassen mag, so widerstreitet es doch einem wesentlichen Entwickelungsgesetze der menschlichen Natur in den Einzelnen und in der Gesammtheit und ist daher im Ganzen und Großen nicht anwendbar.

Als charakteristische Eigenthümlichkeit der japhetischen Stämme ist der rege Denktrieb zu bezeichnen. Wenn der semitische Geist wesentlich intuitiv, der hamitische auf praktische Kraftbethätigung gerichtet ist, so wiegt bei den Japhetiden die ratiocinative Denkthätigkeit vor. Das Object derselben war den gräco-italischen Völkern in ihrer Religion dargeboten. Der erste Anstoß zu einem philosophischen Nachdenken über dieselbe gieng noch von hamitischen Lebenskreisen aus. Der aus einer phönizischen Familie stammende und in die ägyptischen Mysterien eingeweihte Thales von Milet machte den in der hamitischen Religionsanschauung ausgeprägten Begriff des göttlichen Lebens zum Gegenstande seiner rationalen Forschung. Er läßt den göttlichen Νοῦς dem Stoffe als Lebens- und Empfindungsprincip einwohnen. Unter dem Ἄπειρον seines Schülers Anaximander und des auf diesen folgenden Anaximes ist kaum etwas Anderes, als was Thales Νοῦς nannte, gemeint; das Gleiche gilt von Heraklit's θεῖος λόγος. Einen bedeutungsvollen Schritt über die jonische Naturphilosophie hinaus that Anaxagoras, in dessen Denken die intellectuelle Ordnung von der sinnlichen, der Geist von der Materie sich abschied. Er wußte aber noch nicht die Idee als Object des Geistes vom Geiste selber zu unterscheiden und faßte diesen, da ihm das Wesen der speculativen Intelligenz sich noch nicht erschlossen hatte, einfach nur als praktischen Geist, der nach vorgesetzten arbiträren Zwecken handelt. Gleichwol ist die bei Anaxagoras durchbrechende Einsicht hoch zu veranschlagen als eine That des japhetischen Geistes, der sich hiemit von den die jonische Philosophie beherrschenden hamitischen Anschauungen losriß und eine selbstständige Entwickelung der Philosophie auf griechischem Boden anbahnte; er tritt hierin den Begründern der italischen Philosophie zu Kroton und Elea ebenbürtig zur Seite. Bei Pythagoras vereiniget sich indeß mit der Geistigkeit der japhetischen Denkweise auch noch das intuitive Erkennen des semitischen Geistes, obschon Beides durch hamitische Religionsanschauungen getrübt ist. Er nahm aus der jonischen Schule das Ἄπειρον herüber und adoptirte weiter auch das Περαῖνον seines Lehrers Pherekydes; diesen beiden Principien fügte er als drittes das Πέρας (Determinatio) an, kraft welcher das Indeterminatum (ἄπειρον) zum Determinatum (περαῖνον oder πεπερασμένον)

wird. Die Determination involvirt ein determinirendes Causalprincip (ἄιτιον), welches das vierte, oberste Princip der pythagoräischen Weltlehre ist. Das Πέρας übt eine unificirende Macht als Causa formalis aus und ist identisch mit der pythagoräischen Μονάς. Das Ἄπειρον ist Causa materialis, welche die Pluralität potentiell in sich enthält; als Pluralität und Causa materialis wird es von Plato oftmals das Große und das Kleine genannt, und diese Doppelheit ist die pythagoräische Dyas. Die Einigung des Πέρας mit dem Ἄπειρον constituirt ein completes Seiendes; auf dieses wird in der pythagoräischen Lehre die Dreizahl angewendet, auf das Ἄιτιον, durch welches diese Einigung gewirkt wird, die Vierzahl. Die hiemit abgeleitete Tetraktys will als Schlüssel des ganzen pythagoräischen Systems angesehen sein; aus der Summirung der vier ersten Zahlen (1 + 2 + 3 + 4) ergibt sich die Zehnzahl als vollkommene Zahl, in deren Schooße alle Elemente der Dinge enthalten sind. Die Δεκάς wäre keine Realität, wenn sie nicht eine Einheit wäre; als die vollkommenste Zahl muß sie die vollkommenste Einheit sein und ist als solche Princip aller Zahlen. Diese ontologischen Grundanschauungen will Pythagoras seiner Erklärung des dreifachen Objectes der Philosophie: Gott, Welt, Mensch, zu Grunde gelegt wissen.

In Bezug auf das erste dieser drei Objecte scheiterte Pythagoras an den für die gesammte vorchristliche Philosophie in Erklärung des Gottesbegriffes bestehenden zwei Klippen, deren eine darin bestand, daß man den Gottesbegriff durch Abstraction gewinnen — die andere, daß man das göttliche Wesen als Complex der endlichen Realitäten begreifen wollte. Pythagoras nahm die Zehnzahl, die vollkommene Zahl, für die Form des göttlichen Wesens, unterschied somit Gott von dem abstracten Informationsprincipe, welches im Verhältniß zu Gott ein Prius constituirte. Da ferner die Zehnzahl als Summe aus 1 + 2 + 3 + 4 die Dyas oder das Indeterminatum und die Trias oder die Determination in sich schließt, so war damit eine emanatianistische Welterklärung angebahnt, welcher zufolge die Materie als hervorgegangen aus der Idee der Materie, somit als etwas aus Gott Ausgeflossenes erscheint. Die Dekas als vollkommene Einheit ist bei Pythagoras unter Einem die Form Gottes und der Weltdinge; die indeterminirte Materie ist Gott urhaft als Dyas, die Welt oder die Determination der Materie urhaft als Trias. Die Vierheit als Zahl der Ursache bedeutet sohin, daß in Gott als Causationsprincip

die Gesammtheit der Dinge schon wurzelhaft vorhanden war, ehe sie sich aus ihm entfaltete. Die von Sokrates und Plato in die Ideenlehre eingeführte Unterscheidung zwischen idealer und realer Form war Pythagoras noch unbekannt. Daraus erklären sich gewisse Unbestimmtheiten und Unsicherheiten der pythagoräischen Lehre, welche eine mehrfache Deutung zuließen. So nahm Aristoteles die pythagoräischen Zahlen für etwas Sensibles, während sie Plato als etwas Intelligibles ansah; während ferner Einige behaupteten, daß Gott nach Pythagoras ein von der Welt unterschiedenes rein geistiges Wesen sein, hielten Andere dafür, daß er Gott als Weltseele angesehen habe. Nach Rosmini ist Letzteres das Richtige; die pythagoräische Schule sah das Universum als ein Animal intelligens an, welches sie Gott nannte, obschon diese Benennung öfter auch dem edelsten und höchsten Theile des Universums, der Alles ordnenden und gestaltenden Intelligenz des Universums vorbehalten wurde. Diese Deutung steht im Einklange mit der hamitischen Abkunft der pythagoräischen Lehre, sowie mit dem Umstande, daß Pythagoras sie aus Phönizien und Ägypten geholt hatte. Anaxagoras war der erste, welcher den göttlichen Geist bestimmt als ein von der Welt unterschiedenes Wesen erkannte; demzufolge wird man dem Pythagoras der Zeit nach eine mittlere Stelle zwischen den jonischen Naturphilosophen und Anaxagoras anzuweisen haben.

Dem Anaxagoras war durch Xenophanes von Kolophon, den Stifter der Eleatenschule, vorgearbeitet worden. Dieser hatte erkannt, daß das analytische System des Pythagoras unvollkommen sei, und stellte demselben ein synthetisches System entgegen. Er stellte in Abrede, daß Alles aus dem Zusammenwirken der beiden Principien Ἄπειρον und Πέρας resultire, weil sonst Alles bedingt sein müßte. Es müsse eine absolute, vollkommene Einheit geben, aus welcher alle Zusammensetzung ausgeschlossen sei und welche keines Anderen außer ihr selbst bedürfe; daher könne Gott nicht die pythagoräische Δέκας sein. Obschon aber Xenophanes zum Gedanken der absoluten Einheit vordrang, erfaßte er doch nicht die Bedingungen derselben; er nannte den sichtbaren Himmel Gott, hielt also die Ausgedehntheit mit der absoluten Einheit für vereinbar und wußte die Intelligenz vom Stoffe nicht vollkommen abzulösen. Er bewies ferner die Sempiternität des absolut Einen auf eine Weise, daß daraus die Unmöglichkeit einer Production aller Dinge durch das Eine resultirte, diese anderen Dinge somit als unentstanden und ewig gedacht werden mußten. Demzufolge

leitete auch Aristoteles aus jener Beweisführung des Xenophanes die Alternative ab, daß entweder außer Gott nichts existire oder die Dinge außer Gott ewig und Gott selber seien. Die erstere dieser beiden Alternativen ist der Grundgedanke des Systems des Parmenides, des Schülers des Xenophanes, die zweite Alternative bildet den Grundinhalt der Lehren des Melissos, eines Schülers des Parmenides.

Den Systemen der Eleaten und der älteren Pythagoräerschule haftet der Mangel an, eine entfernte Ursache für eine nächste genommen zu haben; sie wollten unmittelbar aus jener das erklären, was nur mittelst dieser erklärt werden könnte. Die Eleaten giengen von der Idee des absolut Einen aus und wollten diese auf die in der Erfahrung gegebene reale Vielheit appliciren; ebenso glaubten die Pythagoräer in ihrer abstracten Zahlenphilosophie das unmittelbare Erklärungsprincip der realen Dinge gefunden zu haben. Aber weder die Einheit, noch die Zahlen können die unmittelbaren Formen der Dinge sein; sie können nur ein Theilingrediens der Formen abgeben. Die Einheit ist allen Dingen gemein, die Zahlen lassen sich auf mehrere Gattungen und Arten der Dinge appliciren; man kann eine bestimmte Zahl nicht derart auf ein bestimmtes einzelnes Ding restringiren, daß sie nicht auf verschiedene andere Dinge anwendbar wäre. Die Distinctionsprincipien der Dinge müssen sonach außer dem Bereiche der Zahlen liegen; diese selbst würden aus der Einheit sich nicht gewinnen lassen, wenn es nicht außer der Einheit Dinge gäbe, auf welche bezogen die Einheit zur Vielheit sich entfaltet. Plato fühlte sich deßhalb bewogen, die Idee von den Zahlen zu unterscheiden; Stoff und Form der Dinge auseinanderhaltend, bezeichnete er die Form als Theilhaben an der Einheit, die Zahlenunterschiede aber fand er in der Materie als demjenigen, welches Größe und Kleinheit zuläßt und in seiner specifischen Formbestimmtheit eine relative Größe darstellt, welcher eine bestimmte Zahl entspricht. Überdieß ergeben viele einer Species angehörige Individuen eine Zahl und constituiren so die Materie einer specifischen Einheit; eine Mehrzahl der Ideen selber ist nur dadurch möglich, daß die Dinge verschiedene Gradus essendi recipiren können, woraus eine Diversität der Species resultirt. Die Auseinanderhaltung von Stoff und Form der Dinge und die Unterscheidung Beider von den Zahlen hatte bereits bei den späteren Pythagoräern durchgegriffen, welche den Zahlen bloß die Function zuwiesen, eine harmonische Verbindung zwischen Stoff und Form zu erwirken.

Rosmini erweist dieß aus einer bei Stobäus aufbehaltenen Stelle des Archytas von Tarent; und schon vor diesem habe Timäus von Lokri zu den Zahlen als generellsten idealen Elementen die specifischen Formen hinzutreten lassen. Sie erkannten aber die specifischen Formen doch nur insoweit, als dieselben in den Dingen ausgeprägt sind; zum Gedanken des Ansichseins der Formen vermochten sie sich nicht zu erheben. Die Formen in ihrem Ansichsein als Ideen, die durch sich selbst dem Geiste intelligibel sind, zu erkennen, war der letzte und höchste Schritt, welchen die antike Philosophie durch Sokrates und Plato that; es war dieß der größte und bedeutungsvollste Fortschritt, welchen insgemein das philosophische Denken hiemit erzielte, indem es dadurch sein eigentliches Princip entdeckte. Bis dahin waren alle philosophischen Systeme mehr oder weniger mit einem trübenden und verunreinigenden Elemente behaftet, das ihnen zufolge des ersten Ursprunges der Philosophie aus hamitischen Religionsanschauungen anklebte; Plato beseitigte dieß trübende Element, indem er die Ideen als etwas vom Bestande der realen Dinge völlig Unabhängiges in den Bereich einer Lichtregion voll reinen Glanzes emporhob und die sinnlich erscheinenden Dinge von dieser erhabenen Warte aus anschauen lehrte, nachdem bereits Sokrates die Ideen als die absoluten Stützpunkte aller dialektischen Gedankenbewegung aufgewiesen hatte.

Allerdings blieben nach dieser unsterblichen Geistesthat Plato's noch mancherlei Fragen zu beantworten übrig, über welche bei Plato entweder keine oder nicht vollkommen richtige Aufschlüsse sich finden. Plato's Ideenlehre erheischt mancherlei Reductionen, Modificationen und nähere Aufklärungen; die kritischen Einwendungen des Aristoteles gegen dieselbe sind jedoch keineswegs berechtiget. Sie stützen sich auf die platonische Bezeichnung der Ideen als οὐσίαι; das griechische Wort ουσία kann ebensowohl Essenz als Substanz bedeuten, Aristoteles applicirt die letztere Bedeutung auf die platonischen Ideen. Er meint, daß die Ideen, wenn sie die Substanzen der Dinge sein sollen, nicht außer und über den Dingen sein können, wie Plato wolle; es könne ferner, wenn sie die Substanzen der Dinge sein sollen, keine Ideen der Accidenzen, Relationen, Negationen, Corruptionen u. s. w. geben. Die Einwendung entfällt mit der Richtigstellung der Bedeutung des Wortes οὐσία im gegebenen Falle. Aristoteles wendet ferner ein, daß, wenn die Dinge nur kraft ihrer Participation an den Ideen sind, nicht die Dinge, sondern die Ideen die Subjecte der den Dingen

anhaftenden Accidenzen sind; das Richtige ist, daß in Plato's Sinne die sinnlichen Dinge eben nur in Kraft ihrer Participation an den Ideen Subjecte unseres Denkens und Ratiocinirens sind, und daß sie ohne Beziehung auf die ihnen entsprechenden Ideen überhaupt nicht denkbar sind. Die Behauptung des Aristoteles, daß das von Plato den Dingen beigelegte Theilhaben an den Ideen eine bloße Wiederholung der pythagoräischen Lehre von der Nachahmung der Zahlen durch die Dinge sei, ist einfach unwahr; und wenn man der erwähnten pythagoräischen Behauptung mit Grund den Vorwurf machen kann, daß sie eine Verdoppelung der Substanzen involvire, so ist dieser Vorwurf der platonischen Lehre gegenüber unberechtigt. Aristoteles läßt sich indeß auch in der Kritik der pythagoräischen Lehre Unbilligkeiten zu Schulden kommen und verwickelt sich hiebei sogar in Widersprüche; seine Angabe, daß die Pythagoräer die Zahlen mit den Dingen identificirt hätten, stimmt nicht zu der anderen, daß nach pythagoräischer Lehre die Dinge Ähnlichkeiten der Zahlen seien. Die wahre und wirkliche Ähnlichkeit der platonischen Lehre mit der pythagoräischen gründet sich darauf, daß die Pythagoräer, wie Aristoteles selber bemerkt, viele Ähnlichkeiten der Zahlen sowohl mit den seienden, als mit den werdenden Dingen wahrnahmen; sie unterschieden demnach zwischen seienden und werdenden Dingen und verwiesen die Zahlen zweifelsohne unter die erstere Kategorie der Dinge. Dieser Unterscheidung entspricht die platonische Unterscheidung zwischen den Ideen oder Wesenheiten und den Sinnendingen. Aristoteles referirt weiter, daß nach der Lehre der Pythagoräer der ganze Himmel Harmonie und Zahl sei und auch Plato diese Lehre adoptirt habe; die von Plato adoptirte Sprechweise der Pythagoräer ist offenbar eine symbolische, und besagt nichts Anderes als dieß, daß man unter dem Himmel den Inbegriff der göttlichen Dinge, der urhaften Wesenheiten oder Gott selbst zu verstehen habe. Damit ist die traditionale Bedeutung des Wortes Himmel aufgehellt, welche durch sich selbst auf den hierosophischen Ursprung der pythagoräischen und platonischen Lehre hindeutet, und schließlich auf die in der Bibel hinterlegte Auffassung des Himmels als der Wohnung Gottes zurückweist. Diese in der heidnischen Hierosophie noch erhalten gebliebene Auffassung gieng auch in die Philosophie über, soweit diese auf traditionelle Elemente sich stützte; die Eleaten und die Pythagoräer unterschieden drei Theile des Universums: Uranos, Kosmos, sublunarische Sphäre; der Uranos hieß ihnen Sitz

der Götter, Region der reinen Elemente (Philolaus), worunter eben nur die Zahlen als Ideen oder Essenzen der Dinge zu verstehen sind. Ähnliches gilt von den vier göttlichen Elementen und den zwei göttlichen Principien des altitalischen Philosophen Empedokles, welcher gleichfalls zur Schule der Pythagoräer gehört. Aristoteles brach mit der Tradition und ließ unter Verwerfung der symbolischen Bedeutung des Wortes Himmel nur die buchstäbliche gelten, die er, an der anfangslosen Ewigkeit des sichtbaren Himmels festhaltend, für die einzig richtige hielt; unter den Göttern dieses Himmels verstand er die Gestirne, von deren regelmäßigem kreisförmigen Laufe die Götter (θεοί) den Namen haben sollten. Indem er die Bewegung als eine dem Körperlichen als solchem anhaftende Eigenschaft ansah, verwandelte sich ihm das gesammte Universum in ein System der Bewegungen, in welchem die Sterngötter die oberste Stelle einnahmen. Der antiidealistische Kosmismus des Aristoteles fand auch in den christlichen Schulen Eingang; man schwur auf die Auctorität des Aristoteles,[1] studirte eifrig den Averroes, und glaubte an die Astrologia judiciaria.

Das eben Vernommene kommt einer scharfen Verurtheilung der aristotelischen Weltlehre gleich, sofern diese eine principielle Negation der der gesammten besseren Philosophie des vorchristlichen Alterthums zu Grunde liegenden religiösen Weisheitsüberlieferung in sich schloß. Die Folge dessen ist, wie Rosmini anderwärts[2] ausführt, eine Negation des durch Plato vertretenen Schöpfungsbegriffes. Daß Plato eine Entstehung der Welt durch göttliche Creation lehrte, glaubt Rosmini aus Plato's Werke über den Staat und aus dem platonischen Timäus erweisen zu können. In ersterem Werke läßt er die Ideen, in welche er das Wesen der Dinge verlegt, durch Gott erzeugt werden; um wie viel mehr wird er die Materie, die ohne Form nicht existiren kann, durch göttliche Causalität gesetzt sein lassen! Nach Plato kann das Unbestimmte als solches nicht subsistiren; daher er im Parmenides selbst den Ideen, obschon jede derselben gegen alle anderen abgegränzt ist, nur in ihrem Zusammensein die Möglichkeit einer Existenz zugesteht. Im Timäus bezeichnet er als die drei Elemente, welche der Formation des Himmels vorausgehen, die Idee, die körperliche Materie, welche

[1] Rosmini kann bei dieser Gelegenheit nicht umhin, die aus der aristotelischen Philosophie in Dante's Gedicht (Commedia, Parad. XXVIII, vv. 49—51) eingedrungene materialisirte Auffassung des Himmels zu bemängeln.

[2] Aristotele esposto ed esaminato (Turin, 1858; op. postum.) pp. 246 sgg.

er wegen ihrer Kraftbegabung Generation (γένεσις) nennt, und den Raum; dieſe drei Elemente haben einen gleichzeitigen Urſprung, jedes derſelben iſt entſtanden. Er fügt bei, daß die Entſtehung derſelben nur Gott bekannt ſei und ſolchen Menſchen, welchen Gott befreundet iſt. Damit iſt geſagt, daß hier ein religiöſes Myſterium vorliege, mit welchem nur die prieſterlichen Weiſen vertraut ſeien. Ganz anders Ariſtoteles,[1] für welchen, da er die anfangsloſe Ewigkeit der Welt behauptet, ein ſolches Myſterium nicht exiſtirt; Schöpfung und zeitlicher Weltanfang ſind ihm undenkbare Dinge. Da nach ihm die Welt ungeſchaffen iſt, ſo entfallen die Ideen oder Urbilder der geſchöpflichen Dinge; Ariſtoteles ſubſtituirt den Ideen die Formen der Dinge, welche als Geſtaltungsprincipien der Dinge eine ewige, unentſtandene Materie vorausſetzen. Dieſe ſoll eigentlich als das an ſich völlig Unbeſtimmte gedacht werden; dem widerſpricht jedoch, daß ſie nicht ohne Form beſtehen kann und nach Verſchiedenheit der Arten und Genera verſchieden iſt. Die Materie der Himmelskörper iſt von der Materie der ſublunariſchen Körper generiſch verſchieden, die ſublunariſche Materie iſt in jeder Species der ſublunariſchen Dinge eine ſpecifiſch andere. Wo bleibt da die Materia prima, welche doch die denknothwendige Vorausſetzung der ariſtoteliſchen Weltlehre conſtituiren ſoll? Sie iſt kein reales Erklärungsprincip, ſondern eine bloße Denkabſtraction. Die Species wagt Ariſtoteles nicht unbedingt an die Vereinigung mit der Materie zu binden; er unterſcheidet deßhalb zwei Arten von Species: ſolche, welche wie der unbewegte Weltbeweger und die Intelligenzen ohne Materie ſubſiſtiren, und andere, welche wie die Species der ſinnlichen Dinge nur in der Materie ſubſiſtiren können. Durch das Zuſammenſein von Species und Materie läßt Ariſtoteles die Natur conſtituirt werden, zu deren Begriffe es gehört, in der Materie die Kraft der Bewegung, in der Form den Antrieb zur Bewegung zu haben; die Form iſt zugleich Zweck, daher das bereits Geformte ſich zu einer anderen Form hin bewegen muß, und wofern kein Hinderniß entgegenſteht, immer gegen die nämliche Form. Die Geſammtheit der Naturdinge conſtituirt ein geregeltes Syſtem von Bewegungen; als zureichender Grund für die ewige Dauer dieſer Bewegungen wird von Ariſtoteles ein erſter, allem Bewegtwerden entrückter Beweger angenommen, der als Actus purus und vollkommenſtes Sein zugleich auch das Endziel aller Bewegung iſt.

[1] O. c., pp. 330 sgg.

Aristoteles substituirt den platonischen Ideen die Wesensformen der Dinge aus dem Grunde, um das Wirken der Natur zu erklären, wozu die platonischen Ideen völlig ungeeignet seien. Der Grund jedoch, weßhalb er sie für ungeeignet und überflüssig hält, schließt eine Petitio principii in sich; denn eben nur auf Grund seiner Annahme einer anfangslosen Ewigkeit der Welt erscheinen sie ihm als überflüssig, diese anfangslose Ewigkeit wäre aber erst als denknothwendig zu erweisen. Ist die Natur mit den ihr immanenten Thätigkeitsimpulsen von selber da, ohne geschaffen worden zu sein, dann sind allerdings keine göttlichen Urbilder der durch die Naturthätigkeit hervorzubringenden Dinge nöthig oder auch nur denkbar. Aristoteles glaubt die platonischen Ideen in die Wesensformen der Dinge umsetzen zu sollen, weil nur unter dieser Voraussetzung die Sinnendinge für erkennbar angesehen werden können. Dieß heißt aber mit anderen Worten, das menschliche Erkennen an die Sinnendinge und an die sinnliche Erfahrung binden; für diesen Fall ist es ein Übergriff, wenn Aristoteles beansprucht, eine ontologische Doctrin aufgestellt zu haben, die nicht bloß für die der Naturlehre angehörigen Thatsachen, sondern für das gesammte Weltdasein die zureichenden Erklärungsprincipien in sich enthalten soll. Dieß ist bei Aristoteles nicht der Fall. Seine Ontologie bleibt die Antwort auf nächstliegende Fragen schuldig; sie bietet z. B. keine Erklärungsgründe dafür, daß die Materie in bestimmten Dingen durch sich selbst die Bewegung anregt, während sie in anderen Dingen durch einen der Natur immanenten künstlerischen Antrieb in Bewegung gesetzt werden muß. Man muß sich eben mit der Thatsache begnügen, daß es so ist. Ähnlich verhält es sich mit den Fragen, weßhalb die Materie gerade so groß und nicht größer oder kleiner ist, weßhalb sie gerade diese und keine anderen Formen recipirt, gerade diese und nicht andere davon verschiedene Kräfte in sich hat u. s. w. Aristoteles muß in allen diesen Dingen einen Erklärungsgrund ablehnen, weil er nichts von einem ewigen Schöpfergeiste weiß, der Alles im Voraus auf das Beste bedacht hat. Aristoteles behauptet von dem in der Natur wirksamen künstlerischen Antriebe, daß er ohne Stoff nichts hervorbringen könne. Diese seine Überzeugung stützt sich darauf, daß ein menschlicher Künstler für die Verwirklichung seiner Conceptionen an einen ohne sein Zuthun vorhandenen Stoff gewiesen ist. Plato erhob sich zur Idee eines göttlichen Künstlers, dessen Wirken von den für das künstlerische Wirken des Menschen und der Natur bestehenden Bedingungen unab-

hängig ist und in voller Freiheit mit der Form des Kunstwerkes auch den derselben vollkommen angemessenen Stoff setzt. Aristoteles macht sich falscher Unterstellungen schuldig, wenn er gegen Plato zu beweisen sucht, daß die Generation nicht auf Hervorbringung separirter Formen abzwecken könne; Plato hatte derlei nie behauptet und insgemein sein Absehen nicht auf Erklärung der Naturprocesse, sondern auf die Erweisung der höchsten, letzten Ursachen alles Existirenden gerichtet, während er die Erklärung des Wirkens der Causæ secundæ den Physikern überließ. Aristoteles beschäftigte sich vornehmlich mit der Betrachtung des Wirkens der Causæ secundæ und begieng hiebei den Fehler, sie zum Range höchster, letzter Ursachen zu erheben, vermochte sich indeß doch nicht der Nothwendigkeit, einen überweltlichen ersten Beweger anzuerkennen, zu entschlagen. Er entwickelte bei dieser Gelegenheit trefflicher als irgend ein anderer Philosoph die Unmöglichkeit einer unendlichen anfangslosen Reihe von Ursachen, bemerkte aber nicht die Unvereinbarkeit seines Festhaltens an einer absolut ersten Ursache mit seiner Annahme einer anfangslosen Reihe von Veränderungen in der seit ewig bestehenden Welt.

Aristoteles fühlte das Mißliche, bei wichtigsten Dingen, über welche man von einer philosophischen Weltlehre Auskunft zu verlangen mit Recht erwartet, mit der Angabe eines zureichenden Grundes im Rückstande zu bleiben. Die einfache Versicherung, daß sich die Dinge eben nur so und nicht anders verhalten, hätte nur unter Voraussetzung einer allbeherrschenden absoluten Nothwendigkeit, welche das Anderssein-können ausschließt, genügen können; Aristoteles fühlte sich jedoch gedrungen, zu bekennen, daß es neben dem nothwendigen Sein und Geschehen auch ein zufälliges gebe; soll dieses schlechthin grundlos sein? Aristoteles meinte, die Materie als Erklärungsgrund des zufälligen Geschehens bezeichnen zu dürfen; es liege in ihrer Möglichkeit, andere Formen anzunehmen, als sie ordnungsgemäß und für gewöhnlich recipirt. Da blieb aber noch immer zu erkären übrig, wie es komme, daß die Materie auch von der gewöhnlichen Ordnung Abweichendes in sich recipiren könne. Es hätte nahegelegen, den Grund dessen in einer göttlichen Disposition der Materie zu erkennen, die aber dann freilich als Product der göttlichen Schöpferthätigkeit hätte anerkannt werden müssen. Aristoteles war auf der richtigen Spur den zur Erkenntniß eines freiwaltenden Gottes führenden Weg zu entdecken. Es drang sich ihm die Wahrnehmung auf, daß der Geist, dessen

Denkfunction im Verbinden und Scheiden besteht, nicht in solcher Art determinirt sei, wie die Dinge außer ihm, deren geistige Vorstellungen er verbindet und trennt; es sei in ihm, geradeso wie im Zufälligen, etwas Indeterminirtes. Wie nahe lag es nun, zu erkennen, daß es einen über den Determinationen der Dinge stehenden höchsten Geist gebe, in dessen denkhaftem Wollen das aus der Natur der Dinge sich nicht erklärende Zufällige gegründet sei; und dieß umsomehr, da er eine über die Substanzen der natürlichen Wirklichkeit erhabene und über deren Determinationen hinausgestellte höchste Substanz anerkannte, und der von dieser Substanz handelnden Wissenschaft das Seiende als solches, das unbegränzte Seiende als Object zuwies, zudem auch das Eligibile als Princip der Wissenschaften und der praktischen Künste anerkannt hatte? Da er jedoch einmal sich dafür entschieden hatte, daß Gott ein in sich selbst abgeschlossenes Wesen ohne Wirksamkeit nach Außen sei, so mochte er jene Spur richtiger Erkenntniß nicht weiter verfolgen und blieb dabei stehen, daß Gott lediglich Object des Begehrens und der Contemplation sei und nur als ein derartiges Object eine Wirksamkeit nach Außen bethätige. Auf diesem Wege gewinnt er seinen Begriff von Gott als erstem Beweger; Gott übt als das Höchste und Beste eine Zugkraft auf alles Andere außer ihm aus, namentlich auf die Intelligenzen, da er das Intelligibile primum ist. Gott ist dem Aristoteles Intelligibile primum als Actus purus; als solcher ist ihm Gott auch die Intelligentia prima, die jedoch der Omniscienz und Providenz ermangelt, weil sie nur sich selbst zum Objecte hat. Der Zusammenhang dessen mit der Verwerfung der Creationsidee ist durch sich selbst klar.

Die aristotelische Lehre von dem höchsten Guten als ewiger Intelligenz, die nur sich selbst zum Objecte habe, schließt allerlei Mißlichkeiten in sich.[1] Eine reine Selbstintellection ohne ein anderes Object als die Intellection selber ist eine an sich absurde Sache, welche auch Aristoteles nicht begreiflich zu machen vermag. Man hat ferner zu fragen, woher, wenn die ewige und höchste Intelligenz nur sich selbst zum Objecte hat, und in dem Orte des Selbsterkennens sich vollkommen erschöpft, so daß sie das außer ihr Seiende nicht zu denken vermag, die determinirten Ideen kommen, welche in ihrer Loslösung von

[1] O. c., pp. 376 sgg.

den Sinnendingen durch den menschlichen Verstand, durch sich selbst intelligibel sind? Oder was sollte die unerschaffene kosmische Wirklichkeit von der ewigen Intelligenz empfangen können, wenn nicht die Formen der Dinge? Aristoteles weist diesen Gedanken nicht von sich, kann ihn aber nur unter solchen Bedingungen zur Geltung bringen, welche die Überweltlichkeit und Einzigkeit Gottes auf's Äußerste gefährden. Wenn Gott der Actus finalis der gesammten Natur ist, so muß wol Alles auch auf irgend eine Weise zu ihm gelangen, und es gelangt zu ihm durch Formirung seiner selbst in Kraft des allen Naturdingen immanenten Zuges nach ihm; wie soll man sich aber dieß denken, ohne Gott zum immanenten Principe des gesammten Weltdaseins und Lebens zu machen? Was bleibt vom außerweltlichen Sein Gottes übrig als dieß, daß er der erste Beweger ist? Und welchen Inhalt kann sein intellectives Selbstleben haben, wenn es nicht die in der Natur actuirten Formen sind? Und wenn es diese nicht sind, was bleibt von seinem Sein als Actus purus alles Seienden selbst noch übrig? Er selbst fühlte sich mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit zum Polytheismus hingedrängt, und das Göttliche wurde ihm unwillkürlich zur gemeinsamen Form der leiblosen Intelligenzen. Der Grund dessen lag darin, daß er in Ermangelung einer festen und sicheren Unterscheidung zwischen der Natur des Realen und des Idealen oder Objectiven die Ideen und jedes intellective Object einzig nur als Prädicate der Dinge gelten ließ, und die realen Dinge ausschließlich als Subjecte jener Prädicate nahm. In die universalen Prädicate der singulären Dinge verlegt er das Sein derselben; so legt er denn auch Gott, der ihm als erster Beweger ein denknothwendiges Reales ist, eine Natura communis bei und hebt so die von ihm behauptete singuläre Einzigkeit des göttlichen Seins nachgerade wieder auf.

Als Esse communissimum sollte das von den Weltdingen angestrebte Göttliche die gemeinsame Natur aller Dinge werden. Daß dieß nicht geschieht, hat nach Aristoteles seinen Grund in der Verschiedenheit der Materien oder Potentialitäten; hiedurch ist der größere oder geringere Abstand der Formen der Weltdinge vom höchsten Sein bedingt. Daraus erklärt sich, daß nur die höchsten Intelligenzen zu einer unmittelbaren Vereinigung mit dem Göttlichen gelangen; die menschlichen Intelligenzen, welchen die sinnlichen Dinge als Erkenntnißobjecte zugewiesen sind, vermögen nur zeitweilig und vorübergehend sich zur Contemplation des Göttlichen zu erheben.

Auch die Erkenntnißlehre des Aristoteles ist nicht darauf angelegt, eine Participation aller Weltdinge am göttlichen Sein zu erweisen. Aristoteles faßt das intellective Erkennen des Menschen als Actuirung einer in der menschlichen Sensibilität potentiell enthaltenen Erkenntniß.[1] Wie die den Körpern potentiell eignenden Species sensibiles in der Sensibilität der von jenen Körpern afficirten empfindenden Wesen actuelle Species werden, so werden diese actuellen Species sensibiles, welche potentiell die Species intelligibiles in sich schließen, in der menschlichen Verstandesthätigkeit actuell zu Species intelligibiles. Diese generelle Aufstellung läßt eine zweifache Interpretation zu. Es handelt sich nämlich darum, wie das potentielle Sein der Species sensibiles in den Köpern, und das potentielle Sein der Species intelligibiles in den Species sensibiles verstanden werden soll. Soll die eine wie die andere in ihrem ursprünglichen Träger so enthalten sein, daß sie durch Ablösung von derselben gewonnen wird, oder ist der angebliche ursprüngliche Träger eigentlich nur der occasionelle Erwecker der Species im Empfinden und im Denken? Obschon Aristoteles hin und wieder der ersteren Alternative sich zuzuneigen scheint, so ist doch die letztere Alternative für seine eigentliche Ansicht zu nehmen. In diesem letzteren Sinne lautet sodann seine Ansicht: Der sensitiven Seele gehören die Sensationen an und die Species sensibiles in potentia, welche unter den Eindrücken der äußeren Körper sich actuiren. In der intellectiven Seele sind die determinirten Intelligibilia (so genannt im Gegensatze zur indeterminirten Seinidee) potentiell vorhanden, und treten actuell hervor, wenn in der sensitiven Seele die Species sensibiles suscitirt werden, obschon in diesen letzteren weder actuell noch potentiell etwas Intelligibles ist. Die sensitive Seele ist die Species der Sensibilia, die intellective Seele die Species specierum; die Seele ist gemeinhein mit der Hand, dem Instrument der Instrumente zu vergleichen. Damit ist gesagt, daß die Seele, selbst die intellective Seele, nicht Subject, sondern Instrument des Subjectes ist. Der Geist ist Instrument des Menschen, und hat selber wieder die Scienz, welche alle Intelligibilien in sich faßt, zum Instrumente; er ist die Species indeterminata der determinirten Species. Die Äußerung des Aristoteles, der Geist sei das Instrument des Menschen, steht im Einklang mit der weiteren Behauptung, der Geist

[1] O. c., pp. 454 sgg.

sei dem Menschen von der Natur verliehen; es geht indeß aus allen seinen Erklärungen über Wesen und Entstehung der menschlichen Erkenntniß eine scharfe Trennung zwischen intellectiver und sinnlicher Welt hervor. Daraus folgt aber, daß das Göttliche nicht durch die materielle Welt keimartig ausgestreut sei; und Aristoteles spricht nur in Metaphern, wenn er sagt, daß die Natur im Streben irgend welche Formen zu ergreifen nach dem Göttlichen begehre; das Göttliche kann nur im Bereiche der Intelligenz sein. Aristoteles läßt den Geist, welchen er als etwas Göttliches bezeichnet, von Außen in die Seele eintreten, daher an den Acten desselben kein körperlicher Act participire, somit auch nicht die Seele als Actus corporis. Die Seele allerdings, deren Instrument der Geist ist, bedarf eines Körpers behufs jener Functionen, durch welche sie die perceptiven und cogitativen Thätigkeiten des Geistes unterstützt. Aristoteles äußert daher auch die Vermuthung, daß die Potenzen der Seele mit einem Leibe communiciren, welcher von dem aus den vier Elementen gebildeten Leibe unterschieden und göttlicher als diese ist. Also läßt er die Seele mit dem Geiste durch das Medium eines Ätherleibes communiciren, welcher mit dem Geiste auch nach dessen Trennung von der Seele verbunden bleibt. Aristoteles schien überhaupt den Geist ohne eine körperliche Hülle sich nicht denken zu können, ja selbst dem göttlichen Wesen über den Himmeln einen unbegränzten Raum als Wohnung angewiesen zu haben. So wäre demnach keine unausgedehnte Wesenheit denkbar. Gleichwohl deducirt er die Idee des höchsten Geistes in einer Weise, welche denselben als absolut einfach erscheinen läßt; und es scheint, daß er die übrigen Geister an dieser Einfachheit participiren läßt.

Dieß Eine scheint sicher festzustehen, daß Aristoteles den Geist oder die Intellection als eine an sich seiende Substanz denkt, die keines anderen Subjectes bedürfe, und daß in demselben alle Intelligibilien enthalten seien. Alle Intelligibilien haben ihre Einheit in einem Intelligibile primum als Grund und Materie aller übrigen. Das Intelligibile primum ist das indeterminirte ideale Sein. Der objective Geist, der dieses erste Sein und Intelligibile ist, ist potentiell alle übrigen Intelligibilien. Der Geist in subjectivem Sinne ist eine erste Intellection, welche jenes indeterminirte ideale Sein zum Objecte hat; er ist ferner der Geist actu, welcher alle übrigen Intelligibilien unter Anregung der sinnlichen Eindrücke auswirkt. Sie treten distinct in der ursprünglich unbestimmten Seinsidee hervor, welche in ihrer ursprüng-

jen Unbestimmtheit einer glattpolirten unbeschriebenen Tafel gleicht. ie das Intelligibile primum alle anderen Intelligibilien in sich schließt, enthält die erste und grundhafte Empfindung alle besonderen Em- ndungen potentiell in sich. Das Sensations- und Intellectionsprincip aleſciren im Menschen zu einem einzigen Principe. Das Grundgefühl t zu seinem Terminus die Ausdehnung, speciell die körperliche sdehnung, deren empirisch gegebene Verschiedenheiten die occasionelle ıtstehungsursache der Species sensibiles werden; Grund und Wurzel selben ist der Sensus communis. Die aus dem Sensus communis vortretenden Species sensibiles werden zufolge der Einheit des sensi- en und intellectiven Principes zu Determinationen des unbestimmten alen Seins, welche in der Anschauung des subjectiven Geistes zu ecies intelligibiles werden. Alle Intelligibilien sind im indeter- ninirten Sein grundhaft Eins; ihre Multiplicität stammt letztlich aus der ultiplicität der diversen Gestaltungen der körperlichen Materie. le Intellectionen sind grundhaft in einer ersten Intellection geeiniget, :en Terminus das Intelligibile primum ist. Diesem als reinstem d vollkommenstem Actus strebt instinctiv alle potentielle Natur zu, und winnt so die Relationen der Causa finalis und des ersten Bewegers. ieser ist nicht bloß der Species, sondern auch der Zahl nach Einer, d aus seiner Unicität resultirt weiter auch die Einheit des Uni- rsums. Auch der Geist als solcher ist Einer, sowol der Geist objectiven Sinne als Intelligibile primum, welches alle anderen ntelligibilien in sich enthält, als auch der Geist im subjectiven Sinne s erste Intellection und Princip aller anderen Intellectionen.

Wie ist nun diese Einheit des Geistes mit der factisch bestehenden ielheit der menschlichen und himmlischen Intelligenzen zu vermitteln? ıf eine abschließende Lösung dieser Frage hat man bei Aristoteles verzichten. Einige Anhaltspunkte zur Ermittelung seiner Meinung erüber bietet seine Unterscheidung zwischen dem objectiven und sub- ctiven Geiste; der subjective Geist jedes Einzelmenschen wird durch e menschliche Generation causirt; der objective Geist tritt von Außen den Menschen hinein. Der subjective Geist kann nichts Anderes, ls die intellective menschliche Seele sein, die aus dem Zeugungssamen ch entwickelt; kann aber dieselbe Geist genannt werden, wenn dieser, ie Aristoteles oftmals sagt, etwas Göttliches ist? Denn das Göttliche ommt ja von Außen in den Menschen herein. Zweifelsohne ist der bjective Geist als das von der menschlichen Natur begehrte Höchste

zu verstehen; der Unterschied der menschlichen Natur von anderen generablen Wesen und Dingen ist nur der, daß letztere in der Erfüllung ihres Hinstrebens zum Göttlichen eine von ihrer Natur nicht abtrennbare Species erlangen, während der in die intellective Seele eingehende Geist von ihr abtrennbar ist und auch während der zeitlichen Einigung mit der Seele keine Gemeinschaft mit dem Körperlichen hat. Hier wäre Anlaß vorhanden gewesen, die doppelsinnige Bedeutung des Ausdruckes Species wahrzunehmen, welche einerseits eine reale Wesensform, andererseits die Idee oder das Geisteslicht bedeuten kann; hätte Aristoteles diesen Unterschied beachtet, so würde er zu einer sicheren und bestimmten Ansicht über das Wesen des menschlichen Geistes und dessen Unterschied vom göttlichen Geiste gelangt sein; er würde ferner auch begriffen haben, daß Plato guten Grund hatte, die Ideen von den Formen der Dinge zu unterscheiden. Denn eben die Identificirung Beider ist die Ursache jener Schwierigkeiten und Widersprüche, in welche Aristoteles in Entwickelung seines Systems sich verwickelt. Es ist kein Zweifel, daß Aristoteles nicht nur eine numerische Vielheit der Menschengeister, sondern auch eine numerische Vielheit der Actus ultimi derselben unterscheidet; diese Actus ultimi bilden sonach nur eine specifische Einheit, über welcher eine Species communis als numerische Einheit steht. In diesem Falle muß man aber gegen die Ansicht des Aristoteles die Species von einem uneigentlicherweise Species genannten Actus unterscheiden. Denn nach Aristoteles soll ja die intellective Seele im eigentlichen Sinne durch das von Außen in sie eintretende Göttliche geformt werden. Allerdings ist auch eine numerisch Eine Species denkbar, die ohne Vervielfältigung ihrer selbst in vielen Individuen präsent sein kann; aber bei Aristoteles findet sich keine Andeutung eines derartigen Gedankens. Er nimmt zwar unzweifelhaft einen subsistenten ewigen Geist an, den man als die in numerischer Einzigkeit an sich seiende Species bezeichnen könnte. Aber seine Beweise für die Existenz eines ersten Bewegers, der mit jener Species identisch sein soll, reichen nicht aus, die numerische Einzigkeit desselben zu erweisen. Der Begriff des ewigen Geistes würde die numerische Einzigkeit nur dann involviren, wenn der ewige Geist als das lebendige absolute Sein erfaßt worden wäre. Ob und inwieweit Aristoteles diesem Gedanken nahekam, ist schwer zu sagen. Er spricht allerdings von einem nothwendigen, absoluten und größten Sein, das ihm mit der ersten Substanz und dem Intelligibile primum

ntisch ist; er bezeichnet das Leben derselben als actuelle ewige
ntemplation, welche das Beste zu ihrem Objecte hat. Das Subject
ser Contemplation ist der ewige Geist, der sich in seiner Wahrheit
Intelligibile primum erkennt. Unstreitig gehört der Abschnitt, in
lchem Aristoteles hierüber handelt,[1] zu dem Schönsten und Er-
enſten, was von vorchristlichen Philosophen über Gott und göttliche
nge gesagt worden ist. Aber das Verhältniß zwischen göttlichem und
nschlichem Geiste ist damit nicht klargestellt. Aristoteles spricht vom
nschlichen Geiste bald so, als ob dieser etwas vom Menschen unter-
edenes Göttliches im Menschen wäre, bald läßt er das Wesen des
:nschen durch denselben constituirt werden. Er sagt, daß das Leben
Contemplation nicht ein menschliches, sondern ein göttliches sei,
Leben, das der Mensch in den Augenblicken, in welchen er es
t, mit den Göttern gemein habe. Ob die contemplative Seligkeit
Götter eine durch die Zahl der Subjecte vervielfältigte sei oder
ɔt, wird aus seinen mehrfachen Äußerungen hierüber gleichfalls
ɔt klar. In der Nikomacheischen Ethik sucht er der ihm selber fühl-
gewordenen Unsicherheit dadurch ein Ende zu machen, daß er von
em menschlichen Theilhaben an der göttlichen Seligkeit spricht, also
platonischen Μέθεξις sich bekennt, welche er in den Büchern über
Metaphysik als einen unverständlichen Gedanken abgewiesen hatte,
endlich auch den contemplativen Menschengeist in der Sprache
ıto's als ein Abbild des göttlichen Geistes bezeichnet. Also ist die
tonische Lehre von den Urbildern doch mehr als eine bloße Metapher,
für sie Aristoteles ausgegeben hatte; es gibt sodann in der That
e Species communis in den contemplativen Acten, und diese ist
Prius im Verhältniß zu den Subjecten, die daran participiren.
istoteles geht hierin so weit, daß er dieser Species im Verhältniß
allen Subjecten, Göttern und Menschen die Priorität einräumt,
zu sich selbst ein Plato nicht entschlossen haben würde. Erinnert
ın sich, daß Aristoteles die actuelle Vereinigung einer Substanz
ɪt anderen Substanzen als denkunmöglich zu erweisen und damit die
atonische Ideenlehre ad absurdum zu deduciren gesucht hatte, so
hen wir ihn jetzt den abgelehnten Gedanken Plato's durch einen
nderen überbieten, der in der That die von Aristoteles an Plato
übte Kritik verdient. Wie mehrere Subjecte an einer Idee als

[1] Vgl. Aristot. Metaph. XI (XII) c. 7.

gemeinſamem Objecte in Kraft des Geiſtes theilhaben können, läßt ſich begreifen; Ariſtoteles aber ſubſtituirt der platoniſchen Idee den ſubjectiven und ſubſtanziellen Actus contemplativus, von welchem ſich nicht begreifen läßt, wie er mehreren Subjecten gemeinſam ſein könne, ohne daß entweder jedes dieſer Subjecte ſich verdoppelt, oder alle in Ein Subject zuſammenſchmelzen. Man könnte Letzteres den ariſtoteliſchen Pantheismus nennen. In der Ethik des Eudemus,[1] deren Text theilweiſe aus verſchiedenen ariſtoteliſchen Schriften compilirt iſt, findet ſich eine Stelle, die dadurch bemerkenswerth iſt, daß ſie das Gefühl einer im ariſtoteliſchen Syſtem gelaſſenen Lücke ausdrückt und das unerklärliche Räthſel des vernunftwidrigen Zufalles aus demſelben zu beſeitigen ſucht. Daß Menſchen ſich ohne klares und bewußtes Denken zu einem Thun und Handeln getrieben fühlen, welches ſich als vollkommen richtiges erweiſt, wird daſelbſt aus geheimen göttlichen Impulſen erklärt; und ſo kommt der ariſtoteliſche Verfaſſer wie von ſelbſt auf die platoniſche Lehre vom Enthuſiasmus als göttlicher Wirkungsmacht zurück. Es zeigt ſich ſohin nach verſchiedenen Seiten, wie der nach conſequenter Durchbildung und nach Beſeitigung innerer Widerſprüche ſtrebende Geiſt der ariſtoteliſchen Doctrin ſich unwillkürlich wieder zu Plato zurückgedrängt fühlt; vollkommen ſicher iſt, daß die modernen Empiriſten und Senſiſten, welche keine angeborne Geiſteserkenntniß zugeben und alle intellective Erkenntniß ausſchließlich aus der ſinnlichen Erfahrung ableiten, kein Recht haben, den Ariſtoteles zu ihrem Gewährsmann zu machen.

Ariſtoteles iſt mit Plato in Anerkennung der Primität der univerſalen Ideen einig;[2] der Ausgangspunkt der Differenz zwiſchen Beiden liegt in der verſchiedenen Auffaſſungsweiſe derſelben. Ariſtoteles bekennt mit Plato, daß ohne univerſale Ideen keine Wiſſenſchaft möglich ſei; in den univerſalen Ideen iſt etwas abſolut Feſtſtehendes, Sempiternes gegeben, auf welches die Nothwendigkeit der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß geſtützt iſt. Sokrates habe ſich das unſterbliche Verdienſt erworben, die Ethik auf die Definitionen der unzerſtörbaren Eſſenzen der Dinge zu gründen; aber niemals habe er daran gedacht, die Species anders, als nur im Denken, von den Dingen abzutrennen. Hiemit iſt der Punkt gegeben, an welchem Plato und Ariſtoteles auseinanderzugehen beginnen. Wenn Plato, um die Abtrennung der

[1] Vgl. Ethic. Eudem. VII, c. 14.

[2] Aristot. espost., pp. 76 sgg.

immutablen Species von den Dingen zu begründen, auf den unaufhörlichen Fluß und Wandel des sinnlich Erscheinenden hinwies, so stellte ihm Aristoteles seine Lehre von der an sich unveränderlichen ewigen Materie entgegen und ließ die aus derselben entstehenden Dinge ihre Formen im Anstreben nach der in der höchsten, göttlichen Substanz gegebenen absoluten Form oder Species erlangen. Mit Letzterem fiel er indeß unbewußt in das System seines Lehrers zurück; denn er anerkannte, daß eine an sich seiende und von den Dingen getrennte absolute Form existiren müsse, ohne deren Vorhandensein die in den Dingen erscheinenden Formen nicht erklärbar seien. Durch dieses Zugeständniß ist seinen Einwendungen gegen die platonische Ideenlehre der eigentliche Halt im Voraus schon entzogen.[1] Er bekämpft dieselbe mit logischen und ontologischen Argumenten. Seine logischen Einwendungen beweisen eigentlich nur, daß die individuellen Substanzen in der Ordnung des Denkens den universalen Ideen, welche man Species und Genera heißt, vorausgehen; nicht aber, daß die individuellen Substanzen vor jenen universalen Ideen real existiren müßten. Für gewichtiger könnte das ontologische Argument gelten, daß die relative Indetermination der universalen Ideen verbiete, ihnen eine Priorität vor den actualen Dingen zuzuerkennen, da in ontologischer Ordnung das actual Seiende dem potentiell Seienden vorausgehe. Indeß gesteht Aristoteles selber zu, daß die Präcedenz des Actus vor der Potenz nicht strenge bei allen einzelnen particulären Dingen zu urgiren ist, da z. B. der Same früher ist als das aus ihm ersprossene Gewächs; nur müsse in der Generationsreihe einer bestimmten Art von Gewächsen ein erstes Gewächs, das nicht aus dem Samen ersproßte, angenommen werden. Verallgemeinert man diesen besonderen Sachverhalt, so ergibt sich nur die Realität einer ersten Ursache und eines ersten Bewegers als denknothwendiges Präcedens, was Plato am allerwenigsten läugnet. Aristoteles spricht eine Unwahrheit aus, wenn er Plato beschuldiget, begränzte Entitäten, wie die Genera und Species sind, als Höchstes und Erstes anzusetzen; Plato kennt ganz wohl die Begränztheit oder, wie er sich ausdrückt, die Ineinanderverschlingung von Sein und Nichtsein in der höchsten Generibus, und erklärt deßhalb, daß das wahrhaft Seiende eben nur die von jedem anderen Dinge abstrahirte Idee des Seins sei und alles Andere nur insofern

[1] O. c., pp. 199 sgg.

exiſtire, als es an dieſer Idee theilhabe. Daß in der Idee des Dinges das wahre Weſen desſelben beſtehe, behauptet auch Ariſtoteles, der gelegentlich z. B. zwiſchen dem Fleiſche und dem Sein des Fleiſches unterſcheidet; andererſeits iſt aber Plato nicht ein ſo exceſſiver Idealiſt, daß er die individuelle Subſiſtenz der ſinnlichen Dinge läugnete, und es iſt ihm auch dieß von Ariſtoteles niemals zum Vorwurfe gemacht worden. Wie konnte er ſonach Plato zur Laſt legen, daß dieſer die Ideen ausſchließlich als Prädicabilien anſehe? Plato ſagt nur, daß ſie Prädicate ſein können und daß dieß auf ihren communicativen Charakter ſich gründe; und in der That, wie könnte etwas Allgemeines von mehreren individuellen Dingen ausgeſagt werden, wenn dieſe nicht an dem, was durch das Allgemeine beſagt iſt, participirten? Sollte das ariſtoteliſche ἓν κατὰ πολλῶν anders zu verſtehen ſein? Daraus reſultirt aber doch unzweifelhaft die Priorität des Allgemeinen oder der Idee vor den individuellen Sinnendingen.

Ariſtoteles behauptet, die von Plato gelehrte Participation der ſingulären Dinge an den allgemeinen Ideen laſſe eine und dieſelbe Eſſenz zugleich als Allgemeines und Particuläres erſcheinen, während alle echte Philoſophie doch darauf aufgehen müſſe, Ideales und Reales, Allgemeines und Begränztes ſo auseinander zu ſcheiden, daß jedes derſelben eine ſelbſtſtändige Ordnung conſtituire, die beide, in der Idee des einen und unendlichen Seins angeſchaut, als nothwendige und immutable Ordnungen erſcheinen, weil das Eine Sein ſich unter ſeinen beiden Modis als Reales und Ideales, Zufälliges und Nothwendiges, Veränderliches und Unveränderliches darzuſtellen habe. Ariſtoteles läßt ſich hier durch ein Spiel der Imagination verleiten, die Eine Welt der metaphyſiſchen Erkenntniß in zwei Hälften zu ſpalten und beide durch einen Zwiſchenraum von einander zu trennen. Das Wahre iſt, daß die ideale Eſſenz an keinem beſonderen Orte iſt und ſich ſelbſt nicht vervielfältiget, daß vielmehr nur die ſinnlichen Dinge, in welchen ſie ausgeprägt iſt, viele und verſchiedenartige ſind, die aber im Denken der raumloſen Seele als eine einzige Eſſenz erſcheinen, weil dieſe in allen Dingen derſelben Art dieſelbe iſt. Wenn Ariſtoteles fragt, ob das Sinnending nicht auch von ſeiner Idee losgetrennt gedacht vorhanden ſei, ſo iſt darauf zu erwidern, daß nach Hinwegdenken des Intelligiblen an der Sache dieſe ſelber hinwegfällt. Ariſtoteles meint umgekehrt, daß die Ideen, von den Dingen losgetrennt, in Nichts zerfließen; dieſer Vorwurf läuft in ſeiner Begründung auf

die schon zurückgewiesene falsche Unterstellung hinaus, daß Plato die Idee zu einer von der Essenz des Dinges unterschiedenen zweiten Essenz machen wolle, wozu dem Aristoteles vielleicht eine in der platonischen Schule aufgekommene unangemessene Sprechweise Anlaß gegeben haben mag. Aristoteles will im Gegensatze zu Plato nur eine begriffliche Trennung der Ideen von den Dingen zugestehen; vom Begriffe einer Sache etwas abtrennen und von der Substanz einer Sache etwas abtrennen, seien zwei ganz verschiedene Dinge. Aber die im Gedanken vollzogene oder ideale Abtrennung setzt ja schon die Ideen voraus; auch würde es keine Unterscheidung zwischen idealer und realer Abtrennung geben, wenn nicht Realität und Idee verschiedene Dinge wären. Aristoteles anerkennt diesen Unterschied, deutet ihn aber zu seinen Gunsten; den Ideen fehle im Unterschiede von den realen Dingen die subjective Existenz, sie haben bloß eine objective Existenz, d. h. sie existiren nur als Objecte des menschlichen Denkens.

Auch diesem Einwande ist in Plato's Lehre vorgebeugt. Plato unterscheidet fünf höchste Genera der Dinge: das Sein, den Zustand, die Bewegung, das Dieselbige und das Verschiedene, und läßt die vier letzteren Genera mit dem ersten so verbunden sein, daß sie ohne dasselbe weder sein noch gedacht werden könnten, unterscheidet sie aber von demselben insofern, als er die anderen untergeordneten Genera in ihnen enthalten sein und durch sie am höchsten Genus, am Sein theilhaben läßt. Der allen Dingen gemeinsame Actus des Seins ist die nothwendige Bedingung ihrer Existenz; die Qualitäten der Dinge, worunter Plato nicht bloß die Accidenzen, sondern auch die speciellen Essenzen der Dinge rechnet, sind nicht das Sein, vielmehr ist Alles von den Dingen außer dem ihnen gemeinsamen Actus des Seins unter das Μὴ ὄν zu rechnen. Die speciellen Essenzen bedürfen des Seins, um existiren zu können; gemäß der dreifachen platonischen Materie ist auch die Μέτεξις oder das Theilhaben am Sein ein dreifaches, das ideale, mathematische und sinnliche. Umgekehrt ist aber auch das Sein, um subsistiren zu können, an die Verbindung mit dem Nichtsein gewiesen, weil es außer dieser Verbindung ein rein Unbestimmtes, somit Nichtseiendes wäre. Dieses in den Dingen subsistirende, an sich unbestimmte Sein ist aber bei Plato nicht das schlechthin Höchste; er deutet vielmehr sehr bestimmt an, daß die in ihm enthaltenen Ideen einen absoluten Geist zum Träger haben

müſſen,[1] obſchon zuzugeben iſt, daß ſeine Ideenlehre nach dieſer Seite hin nicht vollſtändig ausgebildet und in ſich vermittelt iſt. Rosmini wagt nicht zu behaupten, daß Plato den Unterſchied zwiſchen dem indeterminirten und dem abſoluten Sein förmlich ausgeſprochen habe,[2] obſchon Plato's Unterſcheidung zwiſchen dem Guten, deſſen Idee ihm die ſchlechthin höchſte Idee iſt, und zwiſchen dem Sproſſen des Guten (ἔκγονος του θεοῦ) jenen Unterſchied anzudeuten ſcheint.[3] Rosmini bemängelt ferner an Plato, daß derſelbe unter das Μὴ ὄν auch die Terminos proprios des Seins einbezieht, während dieſe, wie eine erhabenſte Metaphyſik lehrt, das reine Sein ſelber conſtituiren. Dieſes iſt freilich ein erſt durch das Chriſtenthum enthülltes Myſterium; Plato's tiefſinnigem Geiſte gebührt aber die Ehre, in ſeinen nicht zum Abſchluſſe gebrachten Erörterungen über das Sein als ſolches die Ahnung einer höheren, über die Philoſophie erhabenen Wiſſenſchaft ausgeſprochen zu haben, die dereinſt den Schlüſſel zur Löſung des höchſten und ſchwierigſten aller Probleme bieten werde.

Rosmini bezeichnet als das eigentliche Weſen der platoniſchen Philoſophie den Exemplarismus, worin die von der geſammten nachfolgenden griechiſchen Philoſophie nicht mehr erreichte Geiſtigkeit der platoniſchen Anſchauungsweiſe gegründet ſei; das Bemühen der Alexandriner, den platoniſchen Exemplarismus mit dem ariſtoteliſchen Kosmismus und Naturalismus in Eins zu verſchmelzen, bewies, daß Plato ſelbſt von Jenen, welche ihn zu ihrem philoſophiſchen Führer wählen wollten, nicht mehr verſtanden wurde. Die Beſtrebungen der chriſtlichen Schulen der erſten Jahrhunderte beſchränkten ſich darauf, mit Hilfe der Logik und Dialektik die aus der heidniſchen Philoſophie in das chriſtliche Denken eindringenden Irrthümer zu bekämpfen, ohne daß die innere Unverträglichkeit des realiſtiſchen Kosmismus, in welchem die heidniſche Philoſophie letztlich ausgelaufen war, mit dem platoniſchen Exemplarismus erkannt worden wäre. Nur dann, als man dieſen Realismus förmlich zur Unterlage des philoſophiſchen Unterrichtes in den chriſtlichen Schulen zu machen begann, erfolgten wiederholte

[1] O. c, p. 272.

[2] O. c., p. 261.

[3] Questo figlio del Bene lo chiama similitudine al Bene (ἀνάλογον ἑαυτῷ), e lume dell' umana intelligenza, il lume di Dio segnato nell' anima umana, il qual lume perciò Platone lo distingue sapientemente da Dio stesso, e non confonde punto con lui. O. c., p. 261.

irchliche Verurtheilungen des Aristotelismus; eine Reihe hervor-
agender kirchlicher Schriftsteller, angefangen von dem Pariser Bischofe
Vilhelm von Auvergne bis in's sechzehnte Jahrhundert herab, be-
ämpften die verderblichen Einflüsse des Aristotelismus und des
Averroismus, der eine logische Consequenz des Aristotelismus war,
nd gerade auf italischem Boden in allen geistigen Lebensgebieten so
chädliche Folgen nach sich zog.[1]

Diese sehr entschieden lautenden Erklärungen gegen die aristotelische
Veltlehre scheinen sich mit der von Rosmini bei jeder Gelegenheit
n den Tag gelegten Hochhaltung der thomistischen Doctrin, deren
rheber ihm als der größte aller italienischen Philosophen gilt, nicht
ohl vereinbaren zu lassen. In der That besteht eine relative Dis-
repanz zwischen Rosmini's und Thomas' Lehren, welche sich durch
ie von Rosmini der thomistischen Doctrin gegebene Deutung nicht
eseitigen läßt. Der von Rosmini bemängelte realistische Kosmismus
er aristotelischen Lehre ist auch in das thomistische System hinüber-
enommen; obschon Thomas, an der Tradition der christlichen Schulen
sthaltend, Plato als den hervorragendsten aller Philosophen des
orchristlichen Alterthums anerkennt, so stimmt er doch der aristotelischen
olemik gegen die platonische Ideenlehre bei,[2] verlegt sohin mit
ristoteles das Wesen der Dinge in die substantiellen Formen der-
elben, stellt sich also gerade bezüglich desjenigen Punktes, welcher

[1] Tutte le parti dell' ordine morale furono indubitamente scosse e quaste al realismo aristotelico e averroistico, che trovò tant' altre cause a lui affini on cui associarsi. Queste parti integranti dell' ordine e dello stato morale ella società sono: 1° la religione; e l'Averroismo introdusse in varie parti 'Italia una scientifica incredulità, incominciando da que' medici atei che entarono d'attirare al loro materialismo il Petrarca, e più su ancora, e più iù fino al Vanini; 2° il costume; e l'Averroismo ci dà gli Epicurei di Firenze el secolo XIV co' loro successori; 3° la politica; e dalla stessa filosofia ristotelica sorte il Macchiavellismo, che fa perdere affatto agl' Italiani la accia della vera politica; 4° il diritto politico ecclesiastico; e sotto il regno ello stesso sistema filosofico, esso degenera in una guerra appassionata che fa alla Chiesa da Arnaldo da Brescia fino a Fra Paolo, tanta parte del adimento di Venezia, cioè dello stato meglio ordinato che avesse l'Italia; la letteratura; e si rimane sudicia e snervata dalla scostumatezza ne' suoi essi esordi, come specchio che doveva essere della società italica e fiorentina l secolo XIV, cioè d'una società travagliata dalle quattro piaghe indicate. c., p. 56.

[2] Vgl. Thom. 1 qu. 6, art. 4.

nach Rosmini den Quellpunkt der Differenzen zwischen Plato und Aristoteles bildet, auf die Seite des Letzteren. Rosmini's Ansicht, daß nach Aristoteles das göttliche Denken einzig das göttliche Wesen mit Ausschluß der Ideen von den Weltdingen zum Objecte habe, wird von Thomas nicht getheilt,[1] der vielmehr in der aristotelischen Auffassung der göttlichen Ideen eine Correctur der platonischen Auffassung derselben als subsistenter, von Gott unterschiedener Wesenheiten erkennt. Demzufolge nimmt Thomas auch die dem Aristoteles beigelegte Lehre von der Weltewigkeit nicht als absolut feststehende Ansicht desselben,[2] sondern vielmehr nur als Ablehnung falscher und denkunmöglicher philosophischer Erklärungen eines zeitlichen Weltanfanges, und scheint der heidnischen Philosophie in ihren vorzüglichsten Repräsentanten, also wie einem Plato, so auch einem Aristoteles, die Lehre von einer göttlichen Erschaffung der Weltdinge. förmlich zuerkannt zu haben.[3] Nur den Gedanken eines zeitlichen Weltanfanges habe die heidnische Philosophie nicht zu erreichen vermocht, er sei überhaupt dem auf sich allein angewiesenen philosophischen Nachdenken des Menschen nicht erreichbar.

Der von Thomas adoptirte aristotelische Realismus hat auch auf erkenntnißtheoretischem Gebiete seine unabweislichen Consequenzen, zufolge welcher eine vollkommene Übereinstimmung auf diesem Gebiete zwischen Thomas und Rosmini nicht möglich ist.[4] Nach Thomas wird der Wesensgedanke des Sinnendinges aus diesem durch den Intellect hervorgezogen; nach Rosmini erzeugt sich der Wesensgedanke des Dinges durch Hineinnahme des Inhaltes der sinnlichen Wahrnehmung in den dem Intellecte präsenten Seinsgedanken. In der thomistischen Anschauungsweise ist das Sinnending ein plastisches Gebilde, in welchem ein allgemeiner Gedanke auf individuelle Art ausgeprägt ist; nach Rosmini gehört der Allgemeingedanke ausschließlich dem menschlichen Geiste an, die äußere sinnliche Erfahrung bietet nur Singularia dar. Die Abhängigkeit des Thomas von Aristoteles auf erkenntnißtheoretischem Gebiete kann nun allerdings der Wahrnehmung Rosmini's sich nicht entziehen; er hält indeß dafür, daß, wenn bereits

[1] Vgl. Thom. Comm. in evang. Joann., lect. 1.

[2] 1 qu. 46, art. 1.

[3] Vgl. 1 qu. 44, art. 1; qu. 46, art. 2, ad 1um.

[4] Vgl. meine Abhandlung: Rosmini's Stellung in der neueren Philosophie u. s. w. (Wien, 1884), S. 9.

Aristoteles selber nicht umhin konnte, ein der menschlichen Seele eignendes Esse universale anzuerkennen,[1] umsoweniger Thomas trotz seiner Adoption des Satzes: Nihil in intellectu, quod non ex sensu, angestanden haben werde, dem menschlichen Intellecte eine Forma universalitatis zuzuerkennen, in deren Kraft der Intellect eben Intellect sei. Er fühlt sich in dieser Überzeugung bestärkt durch die Auslegung, welche Thomas einer vielbesprochenen Stelle in den aristotelischen Büchern de Anima[2] gibt. Es ist daselbst die Rede vom Unterschiede zwischen Intellectus possibilis und Intellectus agens, deren ersterem das Omnia fieri, letzterem das Omnia facere attribuirt wird; das Omnia facere wird mit dem Wirken des Lichtes verglichen, durch welches die Farben, die an sich nur potentiell Farben sind, actuell Farben werden. Rosmini macht speciell auf die Bemerkung des Aristoteles aufmerksam, daß das Licht nicht schon an sich alle Farben distinct enthalte, woraus er folgert, daß gemäß der am citirten Orte vorgetragenen Ansicht der Intellectus agens als die dem menschlichen Geiste von Natur aus eignende Idea communissima zu verstehen sei, und dieß auch die von Thomas vertretene Anschauungsweise sei. Thomas hätte sonach unter Beiseitelassung der von Aristoteles anderweitig dem Intellecte attribuirten Lostrennung des Commune vom Proprium des Sinnendinges die von Aristoteles selber vorgenommene Berichtigung seiner Ansicht sich angeeignet. Diese Deutung scheitert jedoch an der thomistischen Auffassung der Abstraction als einer Loslösung des Wesensgedankens eines Sinnendinges von den individuirenden Bedingungen seiner sinnlichen Existenz. Die Intelligibilität des Sinnendinges ist nach Thomas eine demselben als solchem anhaftende Bestimmtheit, die sich daraus erklärt, daß es nicht einfach nur ein Singulare, sondern individuirter Ausdruck einer Species ist. Es könnte nicht für den Intellect ein Intelligibile werden, wenn es nicht seiner Natur nach hiefür sich eignete; jene Art der Lostrennung der sinnlichen Erscheinung des Dinges vom objectiven Wesen desselben, wie sie bei Rosmini statt hat, ist wesentlich ein Ergebniß seiner Selbstauseinandersetzung mit Cartesius und Kant, und hat die grundsätzliche Abwerfung der speculativen Morphologie der mittelalterlichen Scholastik zu ihrer Voraussetzung. Zwischen Abstraction in thomistischem

[1] Aristotele esposto pp. 142 sgg.; Nuovo saggio § 251, not. 1.

[2] Vgl. Aristot. Anim. III, p. 340. a, lin. 10 ff.; und hiezu Thom. Comm. in Aristot. de Anima III, lect. 10.

und Rosmini'schem Sinne besteht ein grundwesentlicher Unterschied; erstere ist ein natürlicher Act des menschlichen Intellectes, letztere ein Act der willentlichen Reflexion; erstere ist, wenn wir den heute geltenden Unterschied zwischen Idee und Begriff in Anwendung bringen wollen, specifisch auf die Idee des Dinges, letztere auf den Begriff desselben gerichtet.[1] Zugegeben, daß der schematisch formalisirenden Naturauffassung des scholastischen Peripatetismus ein concret-ideales Verständniß der Natur verschlossen blieb, und der speculative thomistische Formbegriff gewissermaßen nur das Postulat einer noch nicht errungenen speculativen Naturerkenntniß ausdrückt, so ist in der Thomistik zum mindesten die Idee einer Naturphilosophie im Principe aufrecht erhalten, während Rosmini, welcher dem speculativen Denken ein reflexives Vernunftdenken substituirt, und den concreten Ideen des speculativen Denkens abstracte Begriffe substituirt, statt der Naturphilosophie nur eine abstract metaphysische Weltlehre zu bieten hat, welche sich theils der Ontologie, theils der unter die Ontologie fallenden rationalen Gotteslehre eingliedert. Es gibt für ihn nur Eine Idee, jene des unbestimmten Seins, in deren Erfassung sich wol sein Denken über alles Sinnliche und Weltliche, über die gesammte kosmische Wirklichkeit erhebt, ohne aber die Kraft einer innerlichen Durchdringung und geistigen Bewältigung derselben in sich zu haben.

Vierter Abschnitt.

Rosmini's kritische Selbstorientirung am Entwickelungsgange der neueren europäischen Philosophie außerhalb Italien; Beurtheilung der Rückwirkung desselben auf das italienische Bildungsleben, Dringen auf Erneuerung der nationalen philosophischen Traditionen. Über den einzig richtigen Modus der Selbsterneuerung einer specifisch italienischen Philosophie und die hiedurch bedingten Aufgaben und Ziele der philosophischen Forschung.

Obschon principiell auf dem Grunde der nationalen philosophischen Traditionen und der damit verwachsenen religiös-kirchlichen Lehr-

[1] Damit erlediget sich dasjenige, was Rosmini zu verschiedenenmalen zu seiner allerdings nur problematisch vorgetragenen Ausdeutung der thomistischen Lehre von der Abstraction (vgl. Nuovo Saggio § 495, not. 1 und § 1174, not. 2) beibringt.

überlieferung stehend, versäumte Rosmini nicht, sein philosophisches Denken eingehend an der gesammten neueren europäischen Philosophie zu orientiren. Er verfolgte dieselbe durch alle Stadien ihrer geschichtlichen Entwickelung und unterschied die Hauptformen derselben nach den Gestaltungen, welche der neuzeitliche philosophische Gedanke im Geistesleben der vornehmsten europäischen Culturvölker außerhalb Italien angenommen hatte. Er unterschied eine französische, englische, schottische, deutsche Schule, deren Gründer Carteſius, Locke, Reid und Kant waren; er wies das in der Aufeinanderfolge dieser vier Schulen wirksame Entwickelungsmotiv der neueren europäischen Philosophie auf, und beleuchtete die Rückwirkung der Ergebnisse der einzelnen Hauptrichtungen derselben auf die philosophischen Bestrebungen des italienischen Heimatslandes; er zeigte, was die italienische Philosophie der letzten anderthalb Jahrhunderte durch ungeprüfte Hingebung an fremdländische Einflüsse an ihrer nationalen Eigenart eingebüßt hatte, und erwog, was sich ohne Schädigung derselben als förderliches Fermentum cognitionis aus der fremdländischen neueren Philosophie in das italienische Denkleben hinübernehmen ließe. Er verhielt sich abwehrend gegen alle Formen eines sensualistischen Empirismus und idealistischen Subjectivismus, betrachtete aber eine eingehende Analyse derselben für eine nützliche und geistig anregende Denkarbeit, durch welche die Mittel zu einer den Bedürfnissen der Gegenwart angepaßten Neugestaltung der überlieferten altitalischen Lehre gewonnen werden möchten. In der That stellt sich Rosmini's philosophisches System als eine in den Formen des neuzeitlichen Bildungslebens ausgestaltete Gedankenschöpfung dar, und auch inhaltlich hat er aus der neueren Philosophie so viel in sein Denken aufgenommen, als sich ohne Verfehrung der Grundabsichten seines Unternehmens einer Restauration der altitalischen Philosophie aufnehmen ließ. Seine entschiedene Bevorzugung Plato's vor Aristoteles stellte ihn von vorneherein in ein näheres Verhältniß zu der aus der Reaction gegen den mittelalterlichen scholastischen Peripatetismus erwachsenen neueren Philosophie; andererseits reducirte er aber den Platonismus soweit, als er es als nöthig erkannte, die Rechte des menschlichen Erfahrungsbewußtseins gegen die Ausschreitungen eines excessiven Idealismus zu wahren, wodurch er ein richtiges Verhältniß seiner philosophischen Doctrin zum christlichen Religionsbewußtsein und zu den Lehranschauungen der kirchlichen Theologie sicherzustellen bemüht war.

Gewißheit des klaren und deutlichen Erkennens durch Gott verbürgt sein, was er nicht thun könnte, wenn die klare und deutliche Erkenntniß ihre Gewißheit unmittelbar durch sich sich verbürgte. Allerdings sagt er auch wieder, daß durch die Klarheit der menschlichen Gottesidee unmittelbar auch schon die objective Wahrheit derselben verbürgt sei; daraus erhellt aber nur, daß er über die Natur der aprioriſchen Gewißheit mit sich selbst nicht im Reinen ist. Er bewegt sich offenbar in einem falschen Zirkel, wenn er die Gewißheit des klaren und deutlichen Erkennens durch Gott, die Gewißheit des göttlichen Seins aber durch die unmittelbare Evidenz der menschlichen Gottesidee verbürgt sein läßt. Diese schwankende Unsicherheit in den Angaben über den absoluten Gewißheitsgrund der menschlichen Erkenntnisse beweist, daß denselben aufzufinden ihm nicht gelungen war; es konnte ihm dieß nicht gelingen, weil er alle philosophische Erkenntniß auf eine rein subjective Grundlage, auf den Gedanken des Menschen von sich selbst stützen wollte. Er übersah, daß es dem Menschen wesentlicher sei, das Sein zu denken, als sich selbst. Es war Malebranche vorbehalten, die Priorität des Seinsgedankens als Ersterkannten zu erfassen; Bossuet war auf dem Wege, sie zu entdecken, und in seinem Traité de la connaissance de Dieu et de soi même glaubt Rosmini[1] die Ansätze eines vollkommen richtigen Denksystems, d. i. seiner selbsteigenen Philosophie aufweisen zu können.

Nicht skeptische Mißachtung des gemeinmenschlichen Wahrheitssinnes, sondern einseitiger Subjectivismus ist die Signatur der Mängel der Carteſiſchen Doctrin. Daß er mit der gemeinmenschlichen Ansicht der Dinge nicht brechen wollte, ergibt sich nicht bloß aus seinem Begriffe von der klaren Vorstellung oder Idee,[2] sondern auch aus der Art und Weise, wie seine Anknüpfung an den Selbstgedanken des Menschen gemeint war. Seine Philosophie geht in ihren positiven Aufstellungen von der intellectiven Perception des Ich aus, also von einer directen Erkenntniß. Hierauf reflectirt er über den Denkinhalt dieser Erkenntniß und erklärt, man dürfe das als Denkinhalt derselben zulassen, was

[1] O. c., § 213, not. 2; § 214, not. 1.

[2] L'idea chiara del Cartesio non è che l'idea prima delle cose (l'essenza, come talora egli stesso la chiama), l'idea che si contiene nella percezione intellettiva, o parlandosi de' rapporti reali, come di causa, nella prima riflessione: in una parola l'idea chiara del Cartesio, volendo penetrare nel fondo del suo pensiero, era la cognizione populare. O. c., § 1230, not. 2.

sich in der ersten Perception des Ich enthalten findet. Diesen particulären Satz verallgemeinernd, erklärt er weiter, man dürfe gemeinhin nur dasjenige zulassen, was sich in der Perception oder Idea prima einer Sache enthalten finde. Die erste Perception einer Sache ist ja die directe, gemeinmenschliche Erkenntniß derselben; und wenn Cartesius verlangte, daß diese Perception oder Idee klar sein müsse, so hat er einfach nur eine unerläßliche Bedingung des Fernhaltens von Irrthümern ausgesprochen.[1] Cartesius versah es nur darin, daß er die unmittelbare Selbstempfindung des Ich und die intellective Perception desselben in Eins zusammenwarf. Das Cartesische Cogito ergo sum ist Aussprache der intellectiven Perception; er nahm es für den Ausdruck einer unmittelbaren Selbstempfindung des Ich, worauf ihm mit Recht bemerkt werden konnte, daß der Satz Cogito ergo sum nicht eine erste Wahrheit sei, weil er den Begriff der Existenz als ein noch früher zu Erkennendes voraussetze. Und dieß, daß er die intellective Perception des Ich nicht in dem allgemeinen Seinsgedanken sich vermitteln ließ, gab seinem Denkstandpunkte von vorneherein den Charakter eines einseitigen Subjectivismus, der ihn sofort auch übersehen ließ, daß alle unsere subjectiven Empfindungen etwas Extrasubjectives in sich schließen. Es wurde einem Bayle nicht schwer, mit denselben Gründen, durch welche Cartesius die secundären Qualitäten der Körper als rein subjective Affectionen unseres Empfindens zu erweisen suchte, auch die rein subjective und mentale Geltung der primären Qualitäten, der Körper zu beweisen, und speciell die Ausdehnung, in welcher Cartesius und Malebranche das Wesen aller Körperlichkeit sahen, als einen uns angethanen Schein hinzustellen. Eben diese Identificirung der Ausdehnung mit dem Wesen der Körperlichkeit ist eine weitere Folge des einseitigen Subjectivismus,[2] der es nicht zur Erkenntniß dessen kommen ließ, was hinter der Ausdehnung steht und dieselbe wirkt; dieß mußte erkannt werden, wenn die Ausdehnung nicht bloß, was sie in Wahrheit ist, ein Modus unseres Empfindens, sondern zugleich auch etwas Extrasubjectives sein soll.

[1] Non si conviene dunque prendere un' attitudine ostile contro a quel sommo nome del Cartesio, ma si bene giova di perfezionare il suo sistema, dilucidandolo, e correggendo que' mancamenti de' quali non suono mai povere le opere degli uomini. Questo è quello, che noi procureremo di fare (l. c.). — Dies ist zugleich Selbstapologie Rosmini's gegen Gioberti bezüglich des von jener Seite ihm gemachten Vorwurfes des Psychologismus.

[2] O. c., § 750.

Die Mängel und Einseitigkeiten der Cartesischen Doctrin leisteten der Ausbreitung des Lockeanismus Vorschub, der als Reaction gegen den Cartesianismus in's Dasein getreten war, und zufolge der Gemeinverständlichkeit seiner Anschauungen sich rasch die Gunst weitester Kreise eroberte.[1] Leibniz empfand den Nachtheil, in welchem sich angesichts des großen Lesepublicums eine geistig tiefere Anschauungsweise Locke's Philosophie gegenüber befand; er wählte, um diesen Mißstand einigermaßen zu pariren, die Weltsprache der Gebildeten für seine Nouveaux essays sur l'entendement humain, welche der Widerlegung der Untersuchungen Locke's über den menschlichen Verstand gewidmet waren. Locke läßt alle Ideen aus Sensation und Reflexion hervorgehen; dieß steht ihm in Voraus principiell fest, und die ganze von Locke angestellte Untersuchung ist dieser in Voraus feststehenden Grundannahme angepaßt.[2] Es wäre sonach ein Irrthum, zu glauben, daß Locke etwa auf dem Wege der Beobachtung von Thatsachen seine Ansichten über die Entstehungsursache der menschlichen Ideen eruirt hätte. Eben darum, weil er, statt den Weg der Beobachtung zu wählen, einfach nur ratiocinativ vorgeht, vermag er die Realität der Idee der Substanz nicht zu erweisen; er sieht sich vielmehr zu dem Geständniß gedrängt, daß sie, obwol im gemeinmenschlichen Denken allenthalben als real vorausgesetzt, weder aus der Sensation sich ableiten lasse noch durch das Mittel der Reflexion sich ergebe. In der That war sie auch durch das Mittel der Reflexion nicht zu gewinnen, da die Thätigkeit derselben bei Locke einzig nur auf Verarbeitung der durch die Sensation gewonnenen Vorstellungen beschränkt ist, und diese lediglich auf subjectiven Empfindungseindrücken beruhen. Um für die denselben entsprechenden sinnefälligen Qualitäten der äußeren Objecte einen substantiellen Träger zu gewinnen, ist ein Urtheil nothwendig, mittelst dessen jenen Qualitäten ein solcher Träger adjudicirt wird; ein solches Urtheil ist aber nur möglich unter Voraussetzung einer im Geiste des urtheilenden Menschen im Voraus schon vorhandenen Idee des Seins, durch deren Application auf das in

[1] O. c., §§ 39. 47 sgg.

[2] Più o meno questo metodo stesso tengono tutti quelli della scuola sua fino al Cabanis, al Destutt-Tracy, al Gioja ecc. Che merito resta dunque ad essi rispetto al metodo filosofico? Quello di gridar sempre che si dee fare il contrario, che si dee cominciar da' fatti, ed ascendere passo a passo a' principj. O. c., § 48, not. 1.

seinen sensiblen Qualitäten sich vernehmbar machende äußere Object die Existenz desselben affirmirt wird. Die vom menschlichen Verstande gedachte Existenz des auf die Sinne wirkenden Dinges ist ein dem particulären Dinge eignendes Allgemeines, unter dessen Voraussetzung allein aus den sogenannten particulären Ideen Locke's mittelst Abstraction allgemeine Ideen gewonnen werden können. Die Lockeaner meinen freilich, die Gewinnung der allgemeinen Ideen von ihrem Standpunkte aus ganz einfach erklären zu können; man fasse bei den Ideen verschiedener Einzelobjecte derselben Art diejenigen Qualitäten in's Auge, welche sie mit einander gemein haben, und scheide diese aus von jenen Qualitäten, die dem Individuum als solchem eigen sind. Sie setzen also voraus, daß die allgemeinen Ideen ein Element der particulären Ideen constituiren; woher aber soll das in den particulären Ideen enthaltene Commune und Universale stammen, da nach Lockeanischer Lehre die Sensationen, aus welchen die sinnlichen Vorstellungen stammen, rein particulärer Natur sind? Soll der Gedanke des Allgemeinen trotzdem Wahrheit haben, so muß er eine andere Quelle als die sinnliche Vorstellung haben, er muß dem Verstande als solchem in seinem Unterschiede vom sinnlichen Wahrnehmungsvermögen zukommen. Rosmini rügt es als einen Fehler, daß Locke das Commune in den Dingen enthalten sein und durch den Verstand aus demselben abgezogen werden läßt; nach Rosmini gehört das Commune ausschließlich dem Intellecte an. Nur unter dieser Voraussetzung erhärtet sich ihm die Superiorität des Intellectes als einer dem Sinnesvermögen übergeordneten Quelle geistiger Erkenntnisse, während nach Locke alle Erkenntniß sinnlichen Ursprunges ist und die abgezogenen Erkenntnisse nur Derivationen aus der sinnlichen Erkenntniß sind. Diese letztere Bemerkung ist wol ganz richtig; nur hätte Rosmini nicht in Abrede stellen sollen, daß das Commune wirklich aus der sinnlichen Erfahrung derivirt werde. Er erkannte nicht, daß die Wahrnehmung desselben die erste und nächste Anregung zum Nachdenken über das Wesen der artbildenden Natur sei; wie denn überhaupt eine Philosophie der Natur völlig außer seinem geistigen Gesichtskreise lag. Seine philosophischen Bemühungen beschränkten sich darauf, die objective Wirklichkeit des Naturdaseins zu erhärten, und er rechnet es zu den Fehlern und Gebrechen des Locke'schen Systems, diese so ganz ohneweiters als selbstverständlich vorauszusetzen, während die philosophische Gewißheit derselben eben nur

durch Eindringen in das Wesen der menschlichen Geistnatur, deren Untersuchung sich Locke zur Aufgabe gemacht haben wollte, zu ermitteln sei. [1]

Die Unzulänglichkeit der Locke'schen Philosophie — fährt Rosmini fort — trat in den Consequenzen zu Tage, welche Berkeley und Hume aus ihr zogen, und welche vom Standpunkte der Locke'schen Philosophie kaum abzulehnen waren. In Folge dessen trat auf brittischem Boden eine Reaction gegen den Lockeanismus ein, welche durch die schottische Schule repräsentirt ist. Der Stifter derselben, Th. Reid, machte gegenüber dem aus Locke's Lehren herausgewachsenen Idealismus und Skepticismus die unabrogirbaren Rechte des menschlichen Sensus communis geltend, und forschte den fehlerhaften Grundannahmen Locke's nach, aus welchen die Nachfolger desselben jene dem menschlichen Gemeingefühle widersprechenden Consequenzen abgeleitet hatten. Leider begegnete ihm hiebei — bemerkt Rosmini — daß er in der Verwerfung einer an sich richtigen Ansicht Locke's gemeine Sache mit Berkeley und Hume sowie mit Condillac machte, gegen deren falsche Systeme doch seine Bemühungen eigentlich gerichtet waren. Locke hatte behauptet, daß das Object des Gedächtnisses von jenem des Sinnes verschieden sei; nicht die Sensation, sondern eine Vorstellung (idea), Bild oder Modell sei das unmittelbare Object des Gedächtnisses. Nach Reid ist nicht die Vorstellung des Objectes der Sensation, sondern diese selber Gegenstand der Erinnerung. Allerdings will er damit nicht wie Condillac die cognoscitiven Kräfte des Menschen auf eine einzige reduciren, die von ihm vorgenommene Reduction gilt nur dem Objecte; Sinn und Gedächtniß sollen ein und dasselbe Object haben, damit die Ideen (Vorstellungen) eliminirt werden, deren Annahme nach ihm dem subjectivistischen Idealismus und Skepticismus Vorschub leistet. Er unterscheidet

[1] L'imperfezione del sistema lockiano consiste nell' avere supposta esistente realmente nelle cose sensibili la qualità commune, e quindi nel non essersi accorto della difficoltà che si rinviene in cercare l'origine di una tale nozione. Da questo errore derivò, che non vedesse il bisogno di una sintesi precedente all' analisi, cioè d'una operazione dell' intendimento, colla quale si unisca il sentito coll' idea commune di esistenza preesistente nell' intelletto, e così si giudichi, e da questo giudizio si formino le idee particolari. Egli suppose la sintesi già formata de sè nella natura delle cose esterne: e quindi cominciò la teoria dall' analisi delle idee; e da questa dedusse con una semplice separazione le idee universali nella loro forma di astratti: egli non ispiegò la formazione di queste idee, ma la suppose. O. c., § 64.

drei Thätigkeiten: Sensation, Erinnerung, Imagination. Sensation ist Wahrnehmung des Objectes in Verbindung mit der Überzeugung von der actuellen Existenz des Objectes, Erinnerung Wahrnehmung des Objectes mit der Überzeugung von der Existenz desselben zur Zeit der Sensation; die Imagination ist einfache Apprehension des Objectes, die nicht von der Überzeugung oder Vorstellung der Existenz desselben begleitet zu sein braucht. Locke und Hume irrten darin, daß sie die Apprehensio simplex der Sensation und dem Gedächtniß vorausgehen ließen; nach Reid folgt sie beiden nach. Die Apprehensio simplex einer Sache ohne Überzeugung von ihrer Existenz ist ihm ein Unding; diese Überzeugung könne aber nur mittelst eines Urtheiles zu Stande kommen. Das die Sensation begleitende Urtheil, durch welches die Existenz des sinnlich wahrgenommenen Objectes affirmirt wird, ist ein instinctives, naturnothwendiges, primitives Urtheil; die sogenannte Apprehensio, vermöge welcher die Dinge ohne Rücksicht auf ihr Wirklichsein oder als bloß mögliche gedacht werden, ist eine nachfolgende Abstraction. Reid's Annahme einer mit der Sensation verbundenen primitiven judicativen Thätigkeit involvirt eine Unterscheidung zwischen Sensation und Perception; letztere attribuirt er einer vom Sinnesvermögen verschiedenen Potenz, die zu dem Zwecke angenommen wird, um die mit der Sensation verbundene Überzeugung von der Existenz des Wahrgenommenen zu erklären. Diese mysteriöse Potenz unterliegt jedoch nach Rosmini[1] einer ernstlichen Beanstandung; ist ihr Wirken ein naturnothwendiges, so ist die durch sie causirte Überzeugung eine blinde Überzeugung; ihr aber eine arbiträre Thätigkeit zuzuschreiben, wäre eine durch nichts gerechtfertigte Annahme. Dieß habe Galluppi, ein italienischer Abkömmling der schottischen Schule, gefühlt, und deßhalb Reid's Unterscheidung zwischen Perception und Sensation für eine bloße Abstraction erklärt. Nach Galluppi ist die Perception in der Sensation eingeschlossen, es bestehe ein directer Verkehr des menschlichen Geistes mit der Körperwelt, das subjective und objective Moment der sinnlichen Wahrnehmung seien zwei unzertrennliche Correlate, die Sensation sei wesentlich Intuition des Objectes.

Nach Rosmini's Dafürhalten läßt sich dieß nicht so schlechthin behaupten; wenigstens liegt die enge Verknüpfung zwischen Sensation und Perception nicht in der Natur der Sensation als solcher, sondern

[1] Nuovo saggio §§ 953 sgg.

resultirt aus der speciellen Natur der besonderen Sensationen, die auf Grund und unter Vermittelung des Sentimento fondamentale (Grundgefühl) statthaben. Man hat ferner zwischen sinnlicher und intellectiver Perception zu unterscheiden; augenscheinlich hatte Reid letztere im Auge, wenn er die Perception als etwas von der Sensation ganz Verschiedenes angesehen wissen wollte, während die von Galluppi behauptete innige Verbindung der Perception mit der Sensation auf die sinnliche Perception zu beziehen ist. Es ist nun allerdings richtig, daß in der sinnlichen Perception des Objectes eine Synthese zwischen dem Objecte und dem percipirenden Objecte sich vollzieht;[1] das Zustandekommen einer Vorstellung vom Objecte auf Grund dieser Synthese erklärt sich aber nur unter der Voraussetzung, daß die Synthese von einer judicativen Thätigkeit begleitet ist, die ihrerseits wieder eine im menschlichen Geiste voraus vorhandene allgemeine Idee (Seinsidee) voraussetzt, wie dieß bereits oben bei der Kritik der Locke'schen Erkenntnißlehre bemerklich gemacht wurde. Reid hatte somit nicht Unrecht, wenn er von einer primitiven judicativen Thätigkeit sprach, die mit der Sensation verbunden sein soll; Galluppi schob das denknothwendige Mittelglied zwischen dem Objecte und der intellectiven Perception desselben ein, ohne jedoch diese selber zu beachten und die denknothwendigen Bedingungen derselben zu erfassen.[2]

Wie in der Wahrnehmung der sinnlichen Außenwelt, confundirt Galluppi in der menschlichen Selbstwahrnehmung in ungehöriger Weise sensitive und intellective Perception.[3] Er deutet das cartesische Cogito ergo sum im Sinne einer unmittelbaren Perception des menschlichen Ich, während es in seinem richtigen Sinne verstanden doch nur eine unmittelbare Selbstwahrnehmung des menschlichen Ich aussagt, welche zur intellectiven Perception erst dadurch wird, daß mittelst eines Urtheiles die Idee der Existenz mit dem einfach wahrgenommenen Ich in Verbindung gebracht wird. Erst in Folge dieser Verbindung ist das unmittelbar wahrgenommene Ich als ein Ens erkannt, die Selbst-

[1] O. c., § 970 sg.

[2] Il Galluppi dice acconciamente, che le idee si fanno colla meditazione sulle sensazioni. Ma io domando: che cos' è questa meditazione, questa riflessione, quest' opera dell' intendimento, colla quale egli forma le idee? Il Galluppi non lo dice: io rispondo non è, non può esser altro che un' applicazione d'un' idea universale alle sensazioni, e se non s'ammette ciò, la meditazione non ha senso, la riflessione è inesplicabile. O. c., § 927, not. 2.

[3] O. c., § 892.

empfindung in den Bereich der Intellection emporgehoben. Der Subjectivismus, welcher Galluppi's Philosophie zufolge ihrer Abkunft aus der schottischen Schule anhaftet, spricht sich auch darin aus, daß er erste Principien des Erkennens, wie die Ideen der Einheit, der Identität u. s. w. als subjective Ideen bezeichnet;[1] er vermochte zufolge seines Unvermögens, das intellective Denken von dem Empfinden und Wahrnehmen vollkommen abzulösen,[2] sich nicht zum Standpunkte der wahrhaften Objectivität zu erheben, so scharfsinnig er auch Sensisten und Subjectivisten bekämpfte. Rosmini erkennt ihm das Verdienst zu, den inneren Zusammenhang der Lehre Condillac's mit dem transscendenten Idealismus erkannt zu haben;[3] bei der Beweisführung für die Immaterialität der menschlichen Seele schließt er seinen eigenen Argumenten unmittelbar jene Galluppi's als Ergänzung im ausführlich mitgetheilten Wortlaute an.[4]

Die letzte und jüngste der in Rosmini's Gesichtskreis fallenden philosophischen Schulen außerhalb Italien ist die mit Kant beginnende deutsche Schule, als deren charakteristische Eigenthümlichkeit er dieß bezeichnet, daß sie dem menschlichen Geiste ein productives Vermögen zuwies, mittelst dessen derselbe alles von ihm zu Erklärende aus sich selbst hervorbringen und herausetzen sollte.[5] Kant verlegte die logischen Fassungsformen der Dinge in den menschlichen Geist; Fichte ließ die Erscheinungswelt nach Form und Stoff aus dem menschlichen Ich producirt werden; Schelling erklärte die absolute Identität des Hervorgebrachten mit dem Hervorbringenden; Hegel faßte den Proceß der Selbsthervorbringung des Absoluten als Selbstverwirklichungsproceß des absoluten Geistes. Kant knüpfte an Locke an,[6] sofern er ohne weitere Prüfung dessen Satz adoptirte, daß alle unsere Erkenntnisse aus der Erfahrung stammen. Er behielt sich nur vor, zu untersuchen, ob eine geistige Erfahrung unter der von Locke angenommenen Bedingung, daß alle unsere Erkenntnisse aus Sensationen stammen, in der That auch möglich sei.[7] Unsere Erkenntnisse scheiden sich nach

[1] O. c., § 1037.
[2] O. c., § 1442.
[3] O. c., § 685, not. 1.
[4] O. c., § 671.
[5] Logica, §§ 39 sgg.
[6] Nuovo saggio § 302.
[7] Assalendo il Locke da questo lato, il Kant avea imitato il Leibnizio. Questi avea preso il Locke dalla parte delle facoltà dello spirito; il Kant

hergebrachter Annahme in aprioriſche und apoſterioriſche; die charakteriſtiſchen Beſtimmtheiten der aprioriſchen Erkenntniſſe ſind Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit.[1] Dieſe Beſtimmtheiten gehen der ſinnlichen Erfahrungserkenntniß als ſolcher ab; man hat demnach, bemerkt Kant im Anſchluß an Reid, anzunehmen, daß die aprioriſchen Erkenntniſſe ſich aus Anlaß der Sinneserkenntniß unmittelbar aus der Tiefe des Geiſtes ſelbſt herausſetzen. Reid nahm dieß einfach als Thatſache hin; Kant aber hält es für ſeine Aufgabe, dieſe Thatſache zu analyſiren, und kommt hiebei auf die von ihm aufgeſtellte Unterſcheidung zwiſchen Form und Materie der menſchlichen Erkenntniſſe; die Materie derſelben gehört der ſinnlichen Erfahrung an, die Form iſt dem Geiſte als ſolchem eigen. Er unterſcheidet Formen der ſinnlichen Anſchauung (Zeit und Raum) und Formen des Verſtandesdenkens (Kategorien). Er glaubt durch ſeine Unterſcheidung zwiſchen Form und Stoff der Erkenntniß die aus Locke's ſenſiſtiſchem Empirismus herausgewachſenen Irrungen Berkeley's und Hume's überwunden zu haben. Wenn Berkeley behauptet, die Körper exiſtiren nicht außer uns, alles Körperliche ſei lediglich ſubjective Senſation, ſo entgegnet Kant von ſeinem Standpunkte aus, die Körper ſeien Syntheſen der Senſationen mit den Intellectualformen. Wenn Hume die Übereinſtimmung des Geſchehens in der Außenwelt mit unſerem ſubjectiven Denken nicht für philoſophiſch erweisbar hält, ſo glaubt Kant die Correſpondenz zwiſchen menſchlicher Außenwelt und Innenwelt ipso facto aufgewieſen zu haben. Es gibt

dalla parte delle cognizioni che da quelle facoltà vengon prodotte: facendo però tutti e due un ragionamento simile. Il Leibnizio avea detto: „Jo v'accordo, che concedendo allo spirito umano una facoltà di riflettere, oltre la sensitività, si spiegano tutte le cognizioni umane: tutto sta poi a vedere se questa facoltà di riflettere possa esistere senza ch'ella sia fornita di qualche nozione innata." Il Kant disse al Locke: „Jo v'accordo, che tutte le cognizioni umane vengano dall'esperienza; tutto sta a vedere se un' esperienza che ci produca tutte le cognizioni che abbiamo, sia possibile, dando allo spirito le sole sensazioni. O. c., § 303.

[1] I caratteri della cognizione a priori fermati dal Leibnizio e dal Kant, sono la necessità e l'universalità. Non è che altri filosofi non li vedessero: ma questi tra' moderni si fermarono più attentamente su tali caratteri, e no sentirono l'importanza. Quasi sempre a questa sola parte si riduce il merito de' grandi uomini in filosofia: le verità metafisiche sono conosciute, ma non sono distinte e fermate per modo che apparisca la loro fecondità, e occupino il posto a lor conveniente nell' albero genealogico delle idee, nell' animo umano, e nel conto che di esse si fa. O. c., § 306.

keine Objecte, die nicht zugleich auch Ideen wären; sie werden zu Ideen in Kraft der Formen, unter welche sie durch das Verstandesdenken gefaßt werden. Unsere Begriffe von den Dingen sind keine Vorstellungen der Dinge, sondern der formale Theil der Dinge. Durch diese Subjectivirung der Objecte unseres Denkens wird freilich das Ansichsein der gedachten Dinge aufgehoben;[1] auch ist es nicht richtig, daß die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation denknothwendige Bestimmtheiten unserer Gedanken von den Dingen außer uns seien, indem ich eine Realität denken kann, ohne mit derselben die Vorstellung einer bestimmten Quantität, Qualität und Relation verbinden zu müssen, obschon die äußeren Dinge in der That ohne diese kategorischen Bestimmtheiten nicht existiren können. Kant begieng also den Fehler, die Existenzbedingungen der äußeren Sinnesdinge in Bedingungen der intellectuellen Perception derselben verwandelt zu haben. Das Hauptverdienst Kant's scheint Rosmini darin zu bestehen,[2] daß er besser als irgend einer der neueren Philosophen in den wesentlichen Unterschied zwischen Empfinden und Verstehen (intendere) eindrang. Das Wesen der Verstandesthätigkeit reducirt sich ihm schließlich auf die judicative Thätigkeit, welche, wie er besser als irgend einer der neueren Philosophen erkannte, der generelle Modus aller intellectiven Operationen ist. Er theilte die Urtheile in analytische und synthetische, letztere abermals in aprioriſche und empirische ein. Die Hauptfrage war für ihn, wie synthetische Urtheile a priori möglich seien, d. i. solche Urtheile, in welchen das mit dem Subjecte zu verbindende Prädicat weder in der Erfahrung gegeben, noch im Begriffe des Subjectes enthalten ist? Zu dieser Frage sieht er sich hingedrängt, weil nach seinem Dafürhalten die reine Mathematik und die Physik eine Menge derartiger Urtheile enthält, und die Metaphysik, wofern es eine solche gibt, nur aus synthetischen Urtheilen a priori zusammengesetzt ist. Hier ist es nun, wo Rosmini von Kant entschieden abzugehen sich gedrungen fühlt. Nicht nur gibt er nicht zu, daß die von Kant als Beispiele angeführten mathematischen und physikalischen Sätze synthetische Urtheile a priori seien, sondern er bestreitet speciell auch, daß der metaphysische Satz: Alles was geschieht, müsse eine Ursache haben, unter jene Urtheile gehöre; der Begriff einer Wirkung implicirt unabweislich auch schon den Gedanken einer Ursache und der

[1] O. c., § 331 sgg.

[2] O. c., §§ 340 sgg.

Begriff der Wirkung verbindet sich gemeinhin im Denken der Menschen mit jenem des Geschehens. Der Satz: Alles was geschieht, müsse eine Ursache haben, drückt zwar die Application eines synthetischen Urtheiles a priori aus; das synthetische Urtheil a priori aber, welches hier applicirt wird, leitet auf eine ganz andere Auffassung synthetischer Urtheile a priori hin, als jene ist, welche Kant sich bildete. Das zu applicirende Urtheil lautet: „Alles was geschieht, ist eine Wirkung." So oft etwas Neues sich ereignet, fängt etwas, was früher nicht war, zu sein und zu existiren an. Diese neue Existenz ist nicht zu denken ohne ein dieselbe verursachendes Existentes, welches sich zu derselben als Ursache verhält. Daraus geht nun zunächst hervor, daß der Gedanke der Ursache jenen eines Seienden außer uns voraussetzt, ohne welchen das Urtheil: „Alles was geschieht, hat eine Ursache" gar nicht möglich wäre. Es fragt sich sonach, wie lassen sich die Dinge als existirende begreifen? Wie begreift sich die Existenz als solche? Woher haben wir die Idee des Seins? Wir können uns keine Begriffe von den Dingen bilden, ohne mit denselben den Gedanken der Existenz zu verbinden; die Idee der Existenz kann nicht aus bloßen Sensationen geschöpft werden, da diese rein particulär sind, der Seinsgedanke aber der allgemeinste aller Gedanken ist; ebensowenig kann jene Idee aus den Begriffen der Dinge geschöpft werden, da diese Begriffe ja erst geformt werden sollen. Die von Kant in Bezug auf die Bildung sogenannter synthetischer Urtheile a priori empfundene Schwierigkeit besteht sonach nicht darin, worin er sie sucht. Nach ihm hätte es keine Schwierigkeit, ein Urtheil zu bilden, wenn das Prädicat entweder im Begriffe des Subjectes enthalten oder durch die Erfahrung gegeben wäre. Aber, um das Prädicat im Begriffe des Subjectes zu entdecken, müßte man ja bereits den Begriff des Subjectes haben; und gerade darin, wie dieser sich bilden, wie das in ihm gedachte Ding Object des Verstandes werden könne, liegt das Räthsel, welches die Ideologie lösen soll, und zwar nicht bloß in Bezug auf die synthetischen Urtheile a priori, sondern auch auf die nach Kant's Dafürhalten keiner Schwierigkeit unterliegenden synthetischen Urtheile a posteriori. Sind die Begriffe der Dinge bereits vorhanden, so unterliegt es keinen Schwierigkeiten, dieselben zu analysiren und auf Grund ihrer Analyse ihre Relationen unter einander zu ermitteln. Die Grundfrage der Ideologie ist sonach, wie sich das Object des Gedankens in uns gestalte; m. a. W. wie unsere Concepte von den Dingen in uns sich formen. Sie formen

sich nach Rosmini durch ein primitives Urtheil, mittelst dessen der Seinsgedanke als Prädicat mit dem in einer subjectiven Sensation sich präsentirenden Subjecte synthetisch geeiniget wird: Esiste ciò che io sento. Ich erfasse das sinnlich Apprehendirte intellectiv, indem ich es als seiend, als Ding denke. Durch solche primitive synthetische Urtheile kommen die Concepte aller Dinge zu Stande; alle diesen primitiven Urtheilen nachfolgenden und auf Grund derselben sich vollziehenden Urtheile sind analytische Urtheile, und somit die gesammte Philosophie nichts Anderes, als eine auf Grund einer ursprünglichen Synthese des subjectiven menschlichen Empfindungsinhaltes mit der Seinsidee vor sich gehende Analyse des menschlichen Erfahrungswissens.

Von da aus ergeben sich für Rosmini die Anhaltspunkte zu einer kritischen Beleuchtung der Kant'schen Auffassung der synthetischen Urtheile a priori, auf welchen alle philosophische Erkenntniß beruhen soll. Kant nennt synthetische Urtheile a priori jene, in welchen das Prädicat weder im Begriffe des Subjectes enthalten ist, noch aus der Erfahrung sich ergibt. Dieß ist unrichtig; das Prädicat ist, wenn es nicht unmittelbar durch die Erfahrung gegeben oder durch eine auf die Erfahrung gestützte Argumentation gewonnen ist, stets im Concepte des Subjectes selber enthalten. Falsch ist ferner Kant's Annahme, daß im synthetischen Urtheile a priori das Prädicat als integrirender Theil des Subjectes in's Denken eintrete: es hängt dieß mit seiner Ansicht zusammen, daß der menschliche Geist das Object des Gedankens in der Bildung des synthetischen Urtheiles gewissermaßen schöpferisch hervorbringe, insoweit wenigstens, als er dem Objecte im Prädicate diejenige geistige Form und Bestimmtheit ertheilt, welche das Subject an sich nicht habe. Wenn er diese aprioriische Form und Bestimmtheit des Dinges als etwas Universelles und Nothwendiges ansieht, so macht er sich einer falschen Identification von Prädicat und Attribut schuldig, d. h. er confundirt die dem Subjecte zu attribuirende particuläre (individuirte) Bestimmtheit, kraft welcher dasselbe ein geformtes oder wirkliches Ding ist, mit der Idee, in deren Lichte es als existent, als ein Ding erkannt wird; er identificirt die Esistenza-Idea mit der Esistenza-Cosa, während doch die Esistenza-Idea etwas Immutables, Eines, Allgemeines, in allem Seinsmöglichen sich selber Gleiches ist, die Esistenza-Cosa aber etwas Particuläres, Vielfaches, mannigfachst Diversificirtes und sozusagen der Träger der Esistenza-

Idea ist. Daraus folgt aber eben, daß die dem Geiste eignende Esistenza-Idea nicht schöpferisches Princip der in ihrem Lichte geschauten Dinge, sondern nur das Perceptionsmedium der vom denkenden Ich unabhängigen und objectiv gegebenen Existenz der Dinge sein könne. Allerdings spricht Kant nicht von einem Schaffen der Dinge in Fichte'schem Sinne, sondern nur von einem theilweisen Schaffen, sofern durch das dem Subjecte hypothetisch angefügte Prädicat dem Subjecte etwas als integrirender Theil angebildet und etwas verliehen werde, was es an sich noch nicht hatte. Dieß ist aber eben das Falsche, wodurch die Genesis des Subjectes in unserem Denken oder die subjective Genesis zu einer Genesis des Subjectes als solchen gemacht wird, als ob es erst durch unser Denken zum Sein gelangte, und damit wenigstens mental, d. i. nach seiner Bedeutung für uns geschaffen würde.

Die Lehre Fichte's, welcher das von Kant nur beziehungsweise behauptete schöpferische Hervorbringen der Dinge durch das menschliche Denken in absolutem Sinne verstand,[1] wird von Rosmini einer schärfsten Rüge unterzogen. Nach Fichte wird durch den Act, in welchem das Ich sich selbst setzt, auch das Nichtich gesetzt; unter das Nichtich gehört auch Gott, so daß der menschliche Geist als Hervorbringer Gottes erscheinen müßte. Der Grundfehler der Fichte'schen Lehre liegt in der unrichtigen Auffassung des Ausgangspunktes des philosophischen Denkens. Allerdings machte Fichte mit Recht gegen Reinhold geltend, daß hinter der Thatsache des Bewußtseins, welche dieser als Erstes ansetzte und darum zum Ausgangspunkte machen wollte, ein Früheres stehe, als welches er die Thathandlung des sich auf sich selbst zurückbeugenden Denkens bezeichnen zu sollen glaubte. Er begieng hiebei den Fehler, diese Zurückbeugung des Denkens als eine Zurückbeugung des Geistes auf sich selbst zu fassen, während doch dasjenige, worauf das sich zurückbeugende Denken als auf ein Erstes fällt, die Empfindung ist,[2] welche ein Prius im Verhältniß zur Denkhandlung ist. Eine Zurückbeugung des Gedankens auf sich selber schließt eigentlich einen Widerspruch in sich, indem da der Gedanke

[1] O. c., §§ 1388 sgg.

[2] Egli ridusse tutto al pensiero, e confuse col pensiero anche il sentimento, che pure dal pensiero è diverso, il che è quante dire che anche ne' visceri dell' idealismo trascendentale il sensismo ha deposto il suo ove. O. c., § 1392.

zugleich als Subject und als Object der Zurückbeugung erscheint, und Action und Passion identificirt werden. Kein Act beugt sich auf sich selbst zurück, sondern jeder auf einen anderen vorausgehenden; wenn dieser selbst wieder ein reflexer Act sein sollte, so wird man durch fortgesetzte Reflexionsacte letztlich auf einen directen Act des Gedankens kommen. Directe Acte des Denkens sind die Intuition und Perception; mit letzterer sind zwei Affectionen verbunden, die körperliche Empfindung und die Anschauung der allgemeinen Seinsidee. Diese beiden Affectionen gehen jeder Reflexion voraus, und ergeben in Verbindung mit der Activität des Geistes die einfachste Perception, auf deren Grund die reflexive Thätigkeit beginnt. Die Vernachlässigung der psychologischen Analyse, durch welche diese Data aufgewiesen werden, ist nach Rosmini's Überzeugung der Grund der Irrungen, in welche Fichte sich verstrickte. Fichte's Vorhaben, den ersten Act der Reflexion philosophisch zu beleuchten, war an sich vollkommen berechtiget, und seine Aufmerksamkeit auf diesen Punkt zeugt von der Schärfe seines Geistes. Dem gewöhnlichen Bewußtsein will es nicht einleuchten, daß wir geistig einen Act setzen, ohne ein Bewußtsein von demselben zu haben; man pflegt anzunehmen, daß es bei uns stehe, auf ihn zu reflectiren, oder daß er sich von selbst durch einen von uns nicht bemerkten Act vernehmbar mache. Gegen diese falsche Denkgewöhnung erhebt sich Fichte; er begnügt sich aber nicht, in Abrede zu stellen, daß jener Act sich durch sich selbst bemerklich mache, sondern er läugnet geradezu das Vorhandensein des Actes selber. Daher spricht er der Reflexion des Geistes jene Activität zu, durch welche er producirt werden soll, und identificirt überdieß diese Production mit der Reflexion selber. Das Richtige ist, daß jeder Act des Geistes, der noch nicht erkannt und zum Objecte der Reflexion geworden ist, in der Form einer Empfindung vorhanden ist. Die Empfindung ist an sich blind; ihr Object wird im Lichte der Idee vernehmbar. So lange der Mensch bloß Empfindungen hat, erkennt er nichts; und insbesondere entzieht sich der Zustand des Menschen vor Eintritt der Reflexion auf sich aller Beobachtung, es ist als ob er gar nicht vorhanden wäre. Das Nichterkennen mit dem Nichtsein confundirend, konnte Fichte dahin kommen, zu sagen, daß in der Reflexion des Denkens auf sich selbst das Ich durch den nämlichen Act sich selber und das Nichtich setze. Diese Behauptung stützte er durch die weitere, daß das Wesen des Ich im Denken oder Erkennen bestehe, wobei er übersah, daß das Ich

ursprünglich nicht Selbstgedanke, sondern Empfindung sei;[1] sofern er nun das Empfinden im Denken aufgehen ließ, konnte er allerdings seine abenteuerliche Construction des menschlichen Selbst- und Weltbewußtseins für eine aus dem tiefsten Wesen des Geistes geschöpfte Anschauung halten.

Schelling erkannte die von Fichte übersehene Präcedenz der Empfindung vor dem Gedanken.[2] Er suchte demnach den Quellpunkt des geistigen Seins in einem Ich der Empfindung; und dieses Ich setzte er als das Absolute, aus welchem er nach Fichte'scher Weise alle Dinge hervorgehen ließ. Das Ich der Empfindung wurde ihm somit zur Wurzel und Quelle des Ich und Nichtich, die in ihrer absoluten Wurzel identisch sind, daher er seine Lehre als System der absoluten Identität, der harmonischen Ausgleichung der Gegensätze des Idealen und Realen bezeichnete. Sein absolutes Ich war über jene Schranken hinausgerückt, von welchen das durch das Nichtich eingeschränkte Ich Fichte's beengt war; er erhob vielmehr das in jener Schranke sich offenbarende Gesetz der Thätigkeit des subjectiven Fichte'schen Ich zum Range des Absoluten und suchte auf diese Weise gewisse, der Lehre Fichte's anhaftende Unbegreiflichkeiten zu beseitigen. Er stützte sich unmittelbar auf die Idee des Absoluten, welches keines Beweises bedürfend die erklärende Voraussetzung alles Anderen sei. Der Entwickelungsgang der deutschen Philosophie von Kant bis Schelling ist folgender: Während Kant ein phänomenales Ich zur Quelle alles Wissens machte, dessen Objecte lediglich Phänomene sein sollten, stützte sich Fichte auf ein reales Ich, welches auch real producirte; in der theoretischen Vernunftthätigkeit producirte es das Nichtich, in der praktischen Vernunftthätigkeit hält es den Glauben an die Realität des Nichtich und der in demselben gegebenen moralischen Ordnung fest; Schelling erhebt sich zum Gedanken eines Noumenon, durch welches das Ich und die phänomenale Welt producirt wird, und welches an die Stelle der im Fichte'schen Ich und Nichtich

[1] Il Fichte conobbe assai acutamente questo errore comune degli uomini, e per evitarlo urtò nello scoglio opposto. Egli non si contentò di dire che quell' atto del nostro spirito non era per sè avvertito e riflettuto, ma disse che non esisteva al tutto; e quindi diede alla riflessione dello spirito un' attività di produrlo, e tentò anzi d'immedesimarlo, come dicevo, colla riflessione medesima. O. c., § 1394.

[2] O. c, §§ 1396 sgg.

gegebenen Noumena tritt. Denn einzig nur das Absolute hat eine selbsteigene Thätigkeit, und wirkt Alles in Allem; das durch das Absolute Producirte hat kein selbsteigenes Sein, sondern nur ein phänomenales Dasein. Kant, welchem gegenüber Schelling das hinter der phänomenalen Welt liegende Reale und Ansichseiende aufgewiesen zu haben glaubt, würde entgegnen, daß der subjectivistische Charakter unseres Denkens keine sicheren Schlüsse bezüglich dessen, was hinter den Erscheinungen steht, gestattet; Schelling habe sonach kein Recht, es für Gott oder das Absolute abzugeben. Gesetzt aber, er hätte es wirklich als das Absolute als solches erwiesen und überdieß gezeigt, daß auf dem Wege der Ratiocination keine außer dem Absoluten existirende Realität erreichbar sei, so würde daraus noch immer nicht folgen, daß eine solche Realität nicht erreichbar sei, sondern nur, daß der Mensch eine solche Realität nicht zu erkennen vermöge. In diesem Falle hätten wir eine Provincia ignota, wie Kant sie nannte, aber nur eine noch weit entlegenere als jene Kant's, da Schelling aus ihr das von ihm als real erklärte Absolute auftauchen läßt. In Schelling's Identitätslehre tritt das Bestreben hervor, lauter harmonische Verhältnisse und einen wundervollen Einklang aller Dinge aufzuweisen; alle Geheimnisse des Daseins sollen sich in der von ihm aufgezeigten Ordnung der Dinge aufhellen. Alles aus dem Einen Grundprincipe seines Systems sich wie von selbst erklären. Nur ist diese Erklärung nicht aus dem Wesen der Sache geschöpft, sondern eine Anpassung der gegebenen Dinge an den sein Denken beherrschenden Grundgedanken, eine geistreiche Phantasmagorie, eine Selbsttäuschung des im Besitze der absoluten Wissenschaft sich wähnenden Denkens. Das göttliche Wesen selber will in seinem System ergründet sein, während unsere Kenntniß von Gott doch nur eine negative ist, und nicht mehr in sich faßt als die Relationen, durch welche die göttliche Essenz determinirt ist. Eine positive Erkenntniß haben wir bloß von den natürlichen Dingen; eine positive Erkenntniß Gottes beanspruchen heißt Gott und Natur vermengen, während doch eine richtige Gotteserkenntniß im göttlichen Sein lauter dem natürlichen Sein entgegengesetzte Bestimmungen aufweist. Übrigens vollzog sich in Schelling ein merkwürdiger Umschlag des Denkens in der neudeutschen philosophischen Schule. Während Kant dem Menschen die Erkenntniß der Existenz der philosophischen Dinge und der Noumena absprach, beanspruchte Schelling zu ermitteln, wie sich die reale Essenz derselben anschauen

lasse. Bei Kant blieb die Existenz der körperlichen Natur dahingestellt; bei Fichte gieng sie im menschlichen Geiste auf; bei Schelling identificirt sich dieser mit dem von ihm angeschauten Unendlichen, um aus derselben Welt und Mensch zu verstehen! Schelling's Ausgehen vom Absoluten ist abgesehen von den Resultaten seiner Philosophie an sich ein Fehler; wir Menschen können uns nicht auf den Standpunkt des göttlichen Erkennens stellen. Zu Kant's Zeit wurde noch anerkannt, daß der Ontologie eine Prüfung des menschlichen Erkenntnißvermögens vorausgehen müsse; Fichte wich bereits von diesem Wege ab und unterließ, an sich eine Frage über die Berechtigung seiner Ratiocination über die Thathandlung des denkenden Ich zu stellen. Schelling kümmerte sich gar nicht mehr um das erkenntnißtheoretische Problem, sondern gieng einfach daran, die subsistenten Objecte der menschlichen Erkenntniß mit Rücksicht auf ihr Verhältniß zum Absoluten, in welchem dieselben ihm selbstverständlich aufgiengen, in ein System zu ordnen. Die Frage, wie wir zur Kenntniß der Subsistenz des absoluten Seins kämen, hielt er für überflüssig; er begnügte sich damit, zu versichern, daß wir das Absolute geistig schauen — ein Fehler, der später von Hegel gerügt wurde.

Hegel nannte Schelling's Intuition des Absoluten eine unstatthafte Prämisse und forderte das Ausgehen der Philosophie vom reinen Denken; in diesem glaubte er die Indentität des Idealen und Realen gefunden zu haben, aus welchem sich alle Dinge entwickeln lassen müßten.[1] Das sogenannte reine Denken gewinnt er, indem er die in Schelling's Anschauung des Absoluten enthaltenen zwei Dinge: Absolutes, Anschauung, in Eins zusammenfließen läßt. Die Anschauung als solche ist die einfache Unmittelbarkeit des Denkens; was sie als ein darüber hinausgehendes Mehreres ausspricht, ist ein Concretes, ein in sich verschiedene Bestimmungen Enthaltendes. Das Aussprechen und die Darstellung eines solchen ist eine vermittelnde Bewegung, die von einer der Bestimmungen ausgeht und zu der andern fortschreitet, wenn diese auch zur ersten zurückgeht. In diesem Raisonnement tritt der Grundfehler des Hegel'schen Systems hervor, der darin besteht, daß er Wort und Idee mit einander confundirte und dieser Fusion die von einander unterschiedenen Prädicate des Wortes und der Idee attribuirte. Er überbot hierin Schelling, welcher die Intuition mit

[1] Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica (Turin, 1883; op. postum.), pp. 269 sgg.

dem Verbum mentis confundirt hatte. Der Unterschied zwischen Intuition und Wort besteht darin, daß die Intuition einfach nur Anschauung des Seins ist, während das Verbum mentis eine dieser Anschauung nachfolgende Action des Geistes ist, welche eine Pluralität ihrer Termini involvirt, sei es, daß diese auf die Mehrheit der Sinnendinge, in welchen die angeschaute Essenz sich darstellt, oder auf die Relationen der Essenz Bezug habe. Indem Schelling die absolute Identität zum Objecte der Intuition macht, setzt er bereits ein Vielfaches als Object der Intuition, und attribuirt dem Menschen unter dem Namen der Intuition ein primitives Wort, welche dem Verbum divinum gleichend alle Ideen ungeschieden in sich enthält. Durch Hegel's Fusion von Idee und Wort wurde der Irrthum Schelling's insofern überboten, als sich Schelling auf die Fusion zweier subjectiver Thätigkeiten des menschlichen Geistes beschränkte, während Hegel Objectives (Idee) und Subjectives (Wort) confundirte. Der Ansatz hiezu war allerdings auch schon bei Schelling vorhanden, der dahin kam, zu sagen, daß die Ideen Seelen seien. Er bildete aber die Fusion von Subjectivem und Objectivem nicht consequent durch, daher ihm die Anhänger Hegel's Mangel an innerem Zusammenhang seines Systems vorwarfen und an ihrem Meister die Strenge der logischen Durchbildung rühmten. Die Idee mit dem Worte confundiren, heißt Begriff und Urtheil confundiren; und da die Operation des Geistes etwas Ideales ist, so liegt auch eine Confundirung des realen Modus essendi mit dem idealen Modus essendi vor. So konnte die Dialektik bei Hegel zu einer Selbstbewegung des Begriffes werden; der dialektisch sich darlegende und evolvirende Begriff ist aber nicht mehr der menschliche Geist. Es darf daher nicht Wunder nehmen, daß der dialektisch sich evolvirende Begriff sich gelegentlich auch in Ungeist, ja in jede beliebige Sache verwandelt und alles Mögliche: Universum, Mensch Gott wird. Dieß ist in Summa die Hegel'sche Philosophie.

Schließlich unterzieht Rosmini, um seine Umschau in der neueren europäischen Philosophie zu vollenden, auch noch die philosophischen Anschauungen des französischen Eklektikers V. Cousin, der wesentlich aus der deutschen Philosophie schöpfte, einer kritischen Beleuchtung.[1] Cousin geht vom menschlichen Selbstbewußtsein aus, in dessen erstem Acte

[1] Nuovo saggio §§ 1429 sgg. — Introduzione alla filosofia, p. 435—462.

er den Gedanken des bedingten Ich und bedingten Nichtich, sowie den Gedanken des Unbedingten als denknothwendiges Correlat des Gedankens vom Bedingten enthalten findet. Rosmini bestreitet die Unmittelbarkeit und Simultaneität dieser drei im menschlichen Bewußtsein enthaltenen Erkenntnisse, die erst nach einander sich entwickeln; er gibt nicht zu, daß mit der intellectiven Perception des Endlichen unmittelbar auch schon jene des Unendlichen gegeben sei und die erstere in letzterer sich vermittele. Dieß sei ein falscher Apriorismus und involvire eine ungerechtfertigte Confundirung der Ordnung der menschlichen Ideen mit der realen Ordnung der Dinge. Es ist wohl richtig, daß in der realen Ordnung der Dinge das Contingente das Absolute zu seiner nothwendigen Voraussetzung habe; die intellective Perception eines endlichen Objectes aber hat eben nur dieses selber zum Terminus und schließt keine Perception, keine positive Erkenntniß seiner unendlichen Ursache in sich. Ich kann den Sohn kennen, ohne daß ich seinen Vater kenne, den Bach, ohne seine Quelle zu kennen, obschon allerdings das Sein des Einen das Sein des Anderen voraussetzt. Allerdings findet sich in der intellectiven Perception eines endlichen Objectes ein keimartiger Concept des Unendlichen vor, nämlich der Seinsgedanke, dieser ist aber etwas von der Perception eines subsistenten unendlichen Seins völlig Verschiedenes. Cousin macht das menschliche Selbstbewußtsein zum Ausgangspunkte der philosophischen Erkenntniß; in der thatsächlichen Ordnung des Erkennens ist jedoch nicht das Ich, sondern die äußere Welt das erste und directe Object der intellectiven Perception, während das Ich nur vermittelst einer reflexiven Denkbewegung erkannt wird. Die Perception des Ich ist eine von der Perception der Welt wesentlich verschiedene Perception; somit können die Objecte beider Perceptionen nicht in einer ursprünglichen Perception zugleich enthalten sein. Allerdings ist mit der menschlichen Empfindung der Außendinge auch eine Empfindung des menschlichen Selbst verbunden; demzufolge wäre Cousin's Annahme einer primitiven Perception, welche zugleich Ich und Welt zum Objecte hat, aus einer Confundirung der intellectiven Perception mit der Empfindung zu erklären. Jener erste Act des Selbstbewußtseins, in welchem eine dreifache Perception des Ich, der Welt und Gottes enthalten sein soll, erweist sich sonach als eine philosophische Fiction, die zu einem neuen Belege dafür dient, daß die philosophische Forschung, statt auf gewisse unerweisliche Suppositionen sich zu stützen, von der

Analyse des menschlichen Erfahrungsbewußtseins auszugehen, auf die sicher ermittelten Data desselben ihr weiteres Vorgehen zu stützen hat. Der menschliche Geist transscendirt das unmittelbar in der Erfahrung Gegebene im Lichte der ihm angebornen allgemeinen Seinsidee, welche die erste in allen Menschen dieselbige intellective Perception ist und von welcher die Ratiocinationen aller Menschen ihren Ausgang nehmen, daher die Auffassung der Philosophie als einer Erkenntniß, die auf dem gemeinmenschlichen Denken fremder Denkapperceptionen gegründet wäre, abzulehnen ist. Als eine Erkenntniß höheren Ranges scheidet sich die Philosophie vom natürlichen gemeinmenschlichen Erkennen insoweit ab, als sie eine auf reflectirender Beobachtung beruhende Verification desselben bietet. Diese Erkenntnißweise bildet das richtige Mittlere zwischen dem empiristischen Sensismus, welcher sich über das in der irdischen Lebenserfahrung Gegebene geistig nicht zu erheben vermag, und dem falschen Apriorismus, welcher den denkenden Geist zum Schöpfer der von ihm gedachten Objecte machen will.

Rosmini unterscheidet zwischen einem wahren und einem falschen Apriorismus des philosophischen Denkens. Die Unterscheidung beider Arten des Apriorismus hängt zusammen mit der Unterscheidung zwischen Form und Stoff der philosophischen Erkenntniß. Der falsche Apriorismus ist jener, welcher mit der Form der menschlichen Erkenntniß auch den Stoff derselben hervorgebracht werden läßt; der wahre Apriorismus läßt bloß die Form der Erkenntniß aus dem Geiste hervorgehen. Der Grundansatz aller aprioriſchen Erkenntniß ist die vom Geiste angeschaute allgemeine Seinsidee, deren Objectivität auch die Objectivität der in das Licht der Seinsidee erhobenen Erfahrungserkenntniß gewährleistet; Objecte der letzteren sind die Empfindungen und die denselben entsprechenden subsistenten Dinge. Diese Objecte bilden den Stoff der philosophischen Erkenntniß. Gott ist wohl Object der philosophischen Erkenntniß, aber nicht gleich den sinnlichen Objecten ein durch das intellective Denken zu formirender Stoff desselben, da er vielmehr der absolute Formator der intellectiven Erkenntniß ist. Das göttliche Sein gehört als das Geistigste alles Seienden nicht unter die Objecte unseres durch Empfindungen vermittelten Erfahrungsbewußtseins; unsere Erkenntniß Gottes als des subsistenten unendlichen Seins ist sonach eine wesentlich aprioriſche Erkenntniß, ja sie ist sogar auf rein aprioriſchem Wege zu gewinnen.[1] Unter rein aprioriſcher Erkenntniß ist

[1] Nuovo saggio §§ 1456 sgg.

jene zu verstehen, die nicht nur aus der Idee des Seins sich ableiten läßt, sondern ohne Zuhilfenahme einer inneren oder äußeren Erfahrung, also rein nur durch Analyse der Seinsidee selber unmittelbar oder mittelbar sich gewinnen läßt. Die Analyse des reinen Seins weist an demselben zunächst den Charakter der absoluten Einfachheit auf;[1] demzufolge ist in der primitiven Idee jene der ersten Activität und der absoluten Einheit gegeben. Auf diese beiden Notionen und einige andere gründet sich alle reine Erkenntniß a priori; die Multiplicität ist eine Erkenntniß a posteriori, und ist im idealen Sein nicht nur nicht unmittelbar enthalten, sondern läßt sich auch nicht ratiocinativ aus derselben deduciren. Diese Art von Scheidung zwischen aprioriſchen und aposteriorischen Erkenntnißelementen ist entscheidend für den Charakter der Rosmini'schen Philosophie; sie bedeutet, daß das Wesen des philosophischen Erkennens in der Subsumtion des Inhaltes des menschlichen Erfahrungswissens unter gewisse dynamisch aufgefaßte, abstract metaphysische Formal- und Realprincipien des menschlichen Erfahrungswissens bestehe, welche aus dem allgemeinen Seinsgedanken abgeleitet die gestaltende Lichtkraft desselben in sich tragen und in der Macht dieser den gottgedachten Weltgedanken im menschlichen Denken ausgestalten helfen. Es handelt sich hiebei nicht um die Erzeugung eines höheren Weltbewußtseins, als jenes des gemeinmenschlichen Denkens ist, sondern um eine höhere Stufe desselben durch Aufweisung der inneren gedankenhaften Verknüpfung des Inhaltes des letzteren und durch die damit zusammenhängende Aufweisung der Wahrheit und der Wahrheitsgründe desselben. Dem gemeinmenschlichen Denken sind neben den aus der sinnlichen Erfahrungswelt abstrahirten Erkenntnissen auch höchste sittliche und religiöse Überzeugungen immanent, die besonders in der christlichen Gesellschaft zu einem durchgebildeten Ausdrucke gelangt und die eigentlichen geistigen Halter eines menschenwürdigen Weltdaseins des irdischen Zeitmenschen sind. Demzufolge wird auch die philosophische Erkenntniß vornehmlich auf die rationale Erweisung jener Überzeugungen gerichtet sein und in derselben ihren höchsten geistigen Halt gewinnen; dieser wird um so bedeutsamer hervortreten, je weniger die abstract ontologische Fundirung der Rosmini'schen Philosophie darauf angelegt ist, eine concretisirte Idealauffassung der sinnlichen Erfahrungswirklichkeit zu gewinnen; Rosmini kannte die

[1] O. c., §§ 1448 sgg.

Versuche einer solchen Auffassung nur unter den von ihm aus religiös-moralischen Gründen abgewiesenen Formen eines naturalistischen Pantheismus, der ihm in den drei Hauptperioden der Philosophie in den Gestalten des Aristotelismus, Averroismus und neudeutschen Pantheismus entgegengetreten war.

Gemäß der Auffassung, welche Rosmini der Philosophie als einer rationalen Verification des gemeinmenschlichen Denkens der gesittigten menschlichen Gesellschaft gibt, bestimmen sich auch die Zwecke, welche er mit seiner philosophischen Lebensarbeit verband.[1] Als solche Zwecke bezeichnet er: die Bekämpfung der Irrthümer, die er unter die zwei Hauptformen des Sensismus und Subjectivismus subsumirt; die Zurückführung der im gemeinmenschlichen Denken vorhandenen Wahrheitserkenntnisse auf ein den inneren Zusammenhang derselben darlegendes System, welches zugleich geeignet wäre, allen speciellen Wissenschaften untergeordneter oder abgeleiteter Art als Grundwissenschaft unterlegt zu werden und dem wissenschaftlichen Betriebe der Theologie als Stütze zu dienen. Das Verhältniß der Philosophie zur Theologie faßt Rosmini[2] als jenes einer freien Dienstleistung auf, welche die Anerkennung der Superiorität der Theologie über die Philosophie in sich schließt. Die göttliche Wahrheit des Glaubens ist in sich selbst begründet und faßt Erkenntnisse in sich, welche die menschliche Vernunft aus sich selbst nicht zu erreichen vermag; sie hebt jedoch den freien Vernunftgebrauch nicht auf, sie bietet vielmehr dem philosophischen Nachdenken weitere Objecte dar, welche gleich den der natürlichen Denkvernunft als solcher zugänglichen Objecten unmittelbar von Gott selbst gegeben sind und zu ersteren ergänzend und vervollständigend hinzutreten. Die Theologie ist so weit davon entfernt, den freien Vernunftgebrauch einzuschränken oder gar völlig zu hemmen, daß sie vielmehr das Gebiet des philosophischen Denkens unermeßlich erweitert. Allerdings enthält die Theologie Wahrheiten, welche sich dem menschlichen Begreifen entziehen; Gott selbst ist ja in der Unendlichkeit seines Seins uns schlechthin unbegreiflich. Andererseits lehrt aber die Theologie Wahrheiten, welche der Philosophie auch anderswoher dargeboten sein und durch natürliches Vernunftdenken erprobt werden können. Eine Glaubenswahrheit hört dadurch, daß sie auch durch natürliches Vernunftdenken erwiesen werden kann, nicht auf,

[1] Vgl. Introduzione alla filosofia p. 12—46.

[2] O. c., p. 47—97.

Glaubenswahrheit zu sein; Glaube und Philosophie sind eben disparate Dinge. Der Glaube ist freiwillige Zustimmung, welche der Auctorität des offenbarenden Gottes gezollt wird, gleichviel auf welchem Wege diese Auctorität erkannt werde; die Philosophie ist eine Wissenschaft, in welcher die letzten Gründe alles Wissens aufgesucht und aus diesen Folgerungen gezogen werden mittelst einer expliciten Ratiocination, deren der Glaube als solcher nicht bedarf. Für die menschliche Vernunft gibt es zufolge ihrer Begränztheit im Gebiete der natürlichen Ordnung ebensogut, wie in jenem der übernatürlichen Ordnung Mysterien; aber die Mysterien des Glaubens sind der Vernunft nicht schlechthin undurchdringlich, diese kann vielmehr vom göttlichen Lichte erleuchtet stets tiefer in dieselben eindringen und findet in ihnen einen unerschöpflichen Quell von Licht, der eben wegen seiner Unerschöpflichkeit sie ein ewig dauerndes Sein hindurch beschäftigen kann, ohne daß sie in Ergründung desselben je an's Ende käme.

Fünfter Abschnitt.

Die Selbsterneuerung des italienischen philosophischen Geistes auf Grund eines idealistischen Ontologismus; Rosmini's Verhältniß zu den übrigen Vertretern des italienischen Ontologismus, sowie zu den Gegnern desselben.

Die Selbsterneuerung des philosophischen Geistes der Italiener bedeutet in der Sprechweise Rosmini's die Überwindung des in die italienische Philosophie eingedrungenen Sensismus und Subjectivismus auf Grund der heimischen philosophischen Tradition, die auf Plato und Pythagoras zurückweist. Eine Reaction gegen die corruptiven fremdländischen Einflüsse hat sich nach Rosmini bereits frühe geltend gemacht; Vico bekämpfte den Cartesianismus, Paolo Doria den Lockeanismus. Beider Wirken habe jedoch nicht durchgreifen können, weil sie selber von den Eindrücken des Neuen und Fremdländischen, welches sie bekämpfen wollten, befangen waren.[1] Auch Gerdil's Bemühungen waren zufolge seiner Abhängigkeit von Malebranche unzureichend; übrigens boten dieselben, namentlich in Mittelitalien, bis in die ersten Decennien des neunzehnten Jahrhunderts herab der Abwehr

[1] Nuovo saggio § 220, not. 2.

des Sensismus einen geistigen Rückhalt.[1] In Süditalien ragte in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts Vincenzo Miceli[2] als bedeutender Denker hervor, in Oberitalien zu Anfang dieses Jahrhunderts Ermenegildo Pini,[3] welchen Beiden Rosmini große Anerkennung zollt, ohne sich indeß auf eine nähere Prüfung ihrer Anschauungen einzulassen. Ihr generelles Verdienst ist, daß sie eine auf die objective Realität des Seinsgedankens gestützte Metaphysik entwickelten; ob ihr Ontologismus auch die richtige Fassung hatte, läßt Rosmini unerörtert. Sie sind indeß zusammt Galluppi die unmittelbaren Vorgänger Rosmini's, der als psychologischer Ontologist gewissermaßen eine vermittelnde Stellung zwischen Miceli und Pini einerseits, Galluppi andererseits einnimmt.[4]

Wir wissen bereits aus Rosmini's Bemerkungen gegen Gerdil, daß er einen unvermittelten Ontologismus verwirft und die unbestimmte Seinsidee von dem subsistenten göttlichen Sein unterschieden wissen will. Der unvermittelte Ontologismus, welcher auf eine angebliche geistige Anschauung des göttlichen Seins sich stützen will, ist ihm psychologisch unwahr und schließt die Gefahr des Versinkens in pantheistische Irrthümer in sich; an einer primitiven Anschauung der Seinsidee ist aber festzuhalten, weil ohne dieselbe der Sensismus und Subjectivismus sich nicht überwinden lassen, und eine Erklärung, Ableitung und philosophische Rechtfertigung der dem unbefangenen menschlichen Denken geltenden metaphysischen Grundbegriffe, auf welchen die objective Wahrheit unseres Denkens ruht, nicht möglich ist. Das Factum der menschlichen Intellection ist ohne die dem menschlichen Geiste unmittelbar präsente Seinsidee nicht denkbar; denn nur kraft ihr denkt und erkennt er die Dinge als seiend, wärend er, dieser Idee entbehrend, gar nicht wüßte und sagen könnte, daß es ein Seiendes gebe. Das Seiende selber wird ihm freilich nur durch Selbstvernehmbarung desselben kennbar; darum darf auch nicht mehr als die Idee des Seins in ihrer ursprünglichen Form dem Geiste angeboren gedacht werden;

---

[1] O. c., § 99, not. 1.

[2] Über Miceli's († 1781) philosophische Schriften: Specimen philosophicum — Saggio storico di un sistema filosofico, vgl. Di Giovanni, Storia della filosofia in Sicilia (Palermo, 1873) I, p. 390—392.

[3] Das Hauptwerk Pini's († 1825), eines Ordensgenossen Gerdil's, ist: Protologia analysin scientiae sistens ratione prima exhibitam (Mailand, 1803).

[4] Auf Pini wird übrigens weiter unten noch des Näheren die Rede kommen.

für die Erkenntniß der Begränzungen und Determinationen, welche der an sich unbestimmte Seinsgedanke in den realen Dingen annimmt, ist der Mensch an die Erfahrung angewiesen.

Mamiani[1] ist zwar mit Rosmini völlig darin einverstanden, daß derselbe eine aprioriſche Erkenntniß des Realen nicht zugibt, bestreitet aber überdieß auch die Apriorität der indeterminirten Seinsidee und die angebliche Nothwendigkeit derselben zur intellectiven Apperception der Dinge. Er sieht in Rosmini's Beweisführung für diese Nothwendigkeit ein unzukömmliches Umschlagen der Seinsidee und des Conceptes der Realität in die Realität selber. Daß die Existenz als generellste Qualität allen Dingen ohne Ausnahme eigne, sei wol ganz richtig; daraus folge aber keineswegs, daß die Idee jener Existenz in jeden menschlichen Concept eintreten müsse; wenn das Reale nothwendig die Seinsidee als einen distincten Theil desselben involvirte, so würden sich alle Ideen in jene des Seins verwandeln, welche, mehr oder weniger durch sich selbst vervielfältiget, alle particulären Concepte darbieten würde. Zugegeben ferner, daß die Locke'sche Reflexion nicht ausreicht, die Entstehung unserer Concepte von den Dingen zu erklären, so lasse sich doch nicht in Abrede stellen, daß thatsächlich mittelst vergleichenden Zusammenhaltens der durch die sinnliche Erfahrung uns gelieferten particulären Vorstellungen neue Ideen gewonnen werden können; der Gedanke des Ähnlichen und Unähnlichen drängt sich ohne Präcedenz genereller Präcognita auf; und so scheint denn der Beweis für die Nothwendigkeit einer angebornen Seinsidee nicht in strenger zwingender Form erbracht.

Rosmini tadelt vor Allem, daß Mamiani in Erörterung des erkenntnißtheoretischen Problems sich auf den Ausgangspunkt Locke's zurückzuversetzen sich anschicke.[2] Locke geht von der Thatsache aus, daß der Mensch ein Denkvermögen habe, ohne darauf zu achten, daß das philosophische Interesse an dieser Thatsache dieß sei, zu ermitteln, ob die Thätigkeit dieses Vermögens ohne irgend ein angebornes Licht möglich und denkbar sei. Mamiani's Dafürhalten, daß sich diese Frage ohne Schaden für die philosophische Erkenntniß beiseite setzen lasse, ist unstatthaft. Dieß zeigt sich in der Erörterung Mamiani's über die Entstehung der Allgemeinbegriffe.[3] Er läßt drei Arten von Acten zur

[1] Rinnov. P. II, c. 11.

[2] Rinnov. Lib. II, c. 21.

[3] O. c., Lib. II, capp. 19 sgg.

Erzeugung derselben concurriren: die Conception der mit einander vergleichbaren particulären Termini; die Vergleichung derselben behufs Abstraction dessen, was in ihnen identisch ist; das Urtheil, in welchem die Möglichkeit einer unbegränzten Wiederholung des Identischen affirmirt wird. In Bezug auf die erste Art von Acten bemerkt er, daß die Advertenz auf ein particuläres Sinnliches an sich nicht die vollendete und universelle Form eines cognoscitiven Actes erheischt. Man könnte diese Behauptung trotz ihrer inexacten Fassung gelten lassen, wenn ihr nicht die Absicht zu Grunde läge, zu beweisen, daß wir die mit einander zu vergleichenden particulären Termini ohne ein cognoscitives Urtheil zu percipiren vermöchten. Die mit einander zu vergleichenden Termini müssen jeder geistig concipirt sein, ehe sie mit einander verglichen werden können; die Conception setzt einen Act vollendeter Attention voraus, mittelst dessen die Subsistenz der Termini wahrgenommen und demzufolge auch im Denken des Geistes affirmirt wird. Somit ist wirklich ein cognoscitives Urtheil als Vorbedingung der Vergleichung der Termini vorhanden. Sollten denn zwei Objecte mit einander verglichen werden können, ehe man weiß, daß sie sind; und sollte dieses Wissen um ihr Sein nicht eine Affirmation ihres Seins, somit ein Urtheil in sich schließen und voraussetzen? Da dieses Urtheil ohne die dem Geiste von vorneherein präsente Idee des Seins sich nicht vollziehen kann, so setzt der zweite der oben von Mamiani erwähnten drei Acte, durch welchen auf abstractivem Wege die Universalien gewonnen werden sollen, die im Geiste bereits vorhandene und formirte Idee des Seins voraus. Diese kann somit nicht erst auf dem Wege der Abstraction gewonnen sein. Mamiani identificirt sie mit der Idee der auf dem Wege der Vergleichung gewonnenen Idee der Dieselbigkeit, für deren Erklärung auch der von Locke eingeschlagene Weg ausreiche; wäre jene Identität so gewiß, und wäre weiter gewiß, daß alle Ideen der Dieselbigkeit durch Vergleichung gewonnen werden, dann fiele allerdings jeder Streit über den Ursprung der Ideen des Seins und der Dieselbigkeit hinweg. Übrigens gesteht Mamiani selber zu, daß die Idee des Seins, welche er als die abgezogenste aller Ideen bezeichnet, in jeder mentalen Position intervenire, und daß sie ein wesentliches Element des cognoscitiven Urtheiles constituire; somit ist ohne sie eine Vergleichung nicht möglich, sie geht derselben voraus. Mamiani stößt sich an der aus dieser Präcedenz sich ergebenden Folgerung, daß alle singulären

Ideen als Determinationen der allgemeinen Seinsidee erscheinen; hienach wäre das allgemeine Sein die gemeinsame Substanz aller Dinge. Rosmini verwahrt sich gegen diese Deutung seiner allgemeinen Seinsidee; sie ist ihm lediglich die Möglichkeit oder der Anfang des Realen und Subsistenten; ideales und reales Sein verhalten sich nach ihm zu einander wie Anfang und Ende. Mamiani kann sich das von Rosmini statuirte Sein aller niederen Ideen in der allgemeinen Seinsidee nicht anders denken, denn als Verhältniß der Accidenzen zur Substanz; dieß ist nach Rosmini eine sehr vorgreifliche Behauptung, in welcher ohne Beweis angenommen wird, daß im Verhältniß der Accidenzen zur Substanz alle möglichen Relationen enthalten seien. Mamiani nimmt es insgemein nicht genau in seinen Angaben über die möglichen Relationen des Wirklichen, welche an verschiedenen Stellen verschieden lauten; von der Relation des Prädicates zum Subjecte behauptet er gelegentlich, daß sie lediglich das Verhältniß der Accidenz zur Substanz bedeute, und daraus folgt ihm sodann, daß die durch die Subjecte der Urtheile ausgedrückten Ideen Substanzen, die durch die Prädicate ausgedrückten Ideen Accidenzen bedeuten müssen. Dieß vorausgesetzt hält es schwer, zu begreifen, wie Mamiani anstehen konnte, die Seinsidee wirklich zu einer Substanz zu machen, deren Accidenzen alle übrigen Ideen wären.

Mamiani läugnet die Seinsidee als ursprünglich gegebenes Object der geistigen Intuition, weil er in sensistischer Weise alle Ideen als bloße Modificationen des cogitativen Principes im Menschen ansieht. Er attribuirt somit den Ideen die Proprietäten der Sensationen, die rein subjectiver Natur sind, während die intellective Erkenntniß auf ein dem Geiste gegenüberstehendes Object sich bezieht, welches von ihm als Sehendem angeschaut wird. Nur unter der Bedingung, daß Subject und Object der Erkenntniß auseinandertreten und einander gegenüberstehen, kann der menschliche Geist ein sehender sein; wären die Ideen bloße Modificationen der cogitativen Kraft, so wäre diese etwas an sich Blindes. Das Licht aber, in welchem der menschliche Geist sieht, ist die allgemeine Seinsidee. Mamiani sagt, es gebe unter den Ideen, durch welche die cogitative Kraft modificirt wird, keine deutliche Idee, welche alle übrigen Ideen als Affectionen der eigenen Substanz stütze und trage. Wenn dieß so viel besagen soll, daß das Verhältniß der Seinsidee zu allen übrigen nicht jenes der Substanz zu den Accidenzen sei, so ist dieß allerdings richtig; die Seinsidee verhält sich eben in anderer

Weise zu den übrigen Ideen und umfaßt sie wie das Allgemeine das minder Allgemeine, das Genus die Species, das Princip die Consequenzen in sich faßt.

Mamiani nennt die Seinsidee die abgezogenste aller Ideen. Als solche müßte sie, statt die erste, die letzte aller Abstractionen sein; und doch soll diese letzte Abstraction bereits vollzogen sein, ehe die Urtheilsthätigkeit des Geistes beginnt, ja ehe der Geist irgend eine Erkenntniß erworben hat; denn nach Mamiani sind ja der Urtheilsact und das Object des Urtheiles die beiden wesentlichen Bestandstücke der Erkenntniß. So würde also ein Mensch, der auf der niedrigsten Stufe des geistigen Daseins steht und kaum schon zu einiger Erkenntniß und Unterscheidung der Dinge gelangt ist, bereits den geistigsten aller Denkacte hinter sich haben. Die abstractive Denkthätigkeit nimmt in der natürlichen Folge und Entwickelung der Denkacte eine spätere Stelle ein, als die vergleichende; Mamiani läßt beide Arten von Thätigkeit unter Einen Gesichtspunkt fallen, soweit sie nämlich an der Erzeugung der universalen Begriffe bethätiget seien, und sieht das gemeinsame Wesen Beider im Übergehen der Attention von einem Objecte zum anderen; dieser Übergang vollziehe sich ohne Intervention irgend einer allgemeinen Idee, sondern vielmehr unter instinctiven Impulsen. Die Zusammenwerfung von vergleichender und abstrahirender Thätigkeit, welche der schon erwähnten Vereinerleiung von Attention und urtheilender Thätigkeit entspricht, ist die Wiedererneuerung eines Irrthums Condillac's, welche Mamiani hätte vermeiden sollen. Das Abstrahiren besteht in der Zusammenfassung des Ähnlichen, während die Vergleichung auf Ermittelung des Ähnlichen gerichtet ist. Faßt man die Unterschiede zwischen Aufmerken und Vergleichen, Vergleichen und Abstrahiren in's Auge, so ergibt sich eine ganze Reihe von Acten, die von der ersten Regung der intellectiven Thätigkeit bis zur abstractiven Thätigkeit hinführen: Attention, Perception, Universalisation, Vergleichung, Auffindung des Ähnlichen, Abstraction. Diese Acte gehörig auseinanderzuhalten, hat Mamiani unterlassen. Er gibt aber in Folge seiner Nichtbeachtung des Eigenthümlichen in der vergleichenden und abstractiven Thätigkeit auch unrichtige Auffassungen beider. Das Vergleichen besteht nicht, wie Mamiani angibt, in der Übertragung der Attention von einem Terminus zum anderen; beim Vergleichen muß vielmehr der geistige Blick auf die vergleichenden Objecte zugleich geheftet sein und nur kraft dieser gleichzeitigen Zusammenfassung der

mehreren Objecte ergeben sich die Ähnlichkeiten oder Verschiedenheiten derselben. Mamiani beachtet nur die äußerlichen Acte, das Schweifen des leiblichen Auges von einem Objecte zum anderen und übersieht dabei das Wesen der Sache, das innere geistige Verhalten des Vergleichenden. Soweit Mamiani die Vergleichung mit der Abstraction unter Einen Gesichtspunkt fallen läßt, gilt das über die Vergleichung Gesagte auch von der Abstraction. Nun allzusehr tritt bei ihm das Bestreben hervor, den eminent intellectuellen Act des Abstrahirens in den Bereich der sensitiven Thätigkeit herabzudrücken. Ihm genügt z. B. das bloße Vorhandensein von Empfindungen zweier verschiedener Sinne, z. B. des Auges und des Ohres, um zu erkennen, daß Farbe und Ton einander unähnlich seien; ebenso bringe sich umgekehrt die Ähnlichkeit zweier Sinneseindrücke derselben Art durch sich selbst zum Bewußtsein. Mamiani confundirt hiebei die durch die Sinne gelieferte Materie der Abstraction mit der Form, in welcher eigentlich die Kraft des Abstrahirens besteht; das Vorhandensein von Sensationen im intellectiven Subjecte wirkt durch sich selbst noch keine Wahrnehmung des Ähnlichen und Unähnlichen; diese muß durch eine besondere Thätigkeit des Intellectes vollzogen werden, welcher mittelst Vergleichung gewisse ihn eben interessirende Relationen zwischen den ihm sich darbietenden Sinneseindrücken derselben Art oder verschiedener Art in's Auge faßt und die ihm sich darbietenden Ähnlichkeiten oder Unähnlichkeiten als generelle Bestimmtheiten von den besonderen Objecten der Vergleichung abzieht und von denselben getrennt im Denken festhält. Mamiani gesteht selber gelegentlich ein, daß sich Vergleichung und Abstraction nicht von selber machen ohne ein cogitatives oder intellectives Element, welches sich in den concreten Dingen nicht findet; dieses cogitative Element ist sonach der Formator des abstracten Gedankens, welcher dem Geiste als solchem angehört und dessen Erzeugung nur auf Grund der im Geiste a priori vorhandenen allgemeinen Seinsidee möglich ist. Rosmini beweist dieß aus der Sprache der Kinder deren wenige erste Nennworte einen allerweitesten Begriffsumfang ausdrucken und in welchen der angeborne Seinsgedanke seine ersten generellsten Determinationen erhält: sein Cousinchen Marietta Rosmini lernte sich einige onomatopoetische Ausdrücke, deren einer die allgemeine Bezeichnung für kleine Dinge, ein anderer die allgemeine Bezeichnung für alle großen Dinge war; für alle in der Tracht der gebildeten Stände von der gesehenen Männer hatte sie die Bezeichnung

Zio, bei ihrem geistlichen Onkel und anderen geistlichen Personen ließ sie eine nähere Determination hinzutreten: Zio prete.[1] So liefert die Beobachtung an Kindern das gerade Gegentheil der von Mamiani vertretenen Behauptung, daß der menschliche Geist mit einem mindesten Grade der Abstractionsthätigkeit beginne und von da zu immer höheren Abstractionen fortschreite, um letztlich bei der allgemeinsten, beim unbestimmten Seinsgedanken anzulangen.

Mamiani zählt vier Grade der abstractiven Thätigkeit auf; unmittelbar früher sagt er, daß die Universalität der Ideen bloß in der Hinzufügung des Gedankens der Möglichkeit einer unbegränzten Vervielfältigung des Objectes einer bestimmten Idee bestehe. Nach Rosmini[2] liegen da zwei einander widerstreitende Auffassungen der abstractiven Thätigkeit vor; der Grund des Widerstreites liege darin, daß sich Mamiani den Unterschied zwischen universalen und abstract universalen Ideen entgehen ließ. Die von ihm aufgezählten vier Abstractionsgrade sind darauf angelegt, die abstracten Universalien zu erklären, aber werthlos für eine Erklärung der Universalien im eigentlichen Sinne des Wortes. Alle Ideen sind Universalien; abstracte Universalien sind jedoch nur die abstracten Ideen. Übrigens unterliegen die von Mamiani aufgezählten vier Abstractionsgrade gerechten Beanstandungen. Der erste Grad besteht in der Absonderung des Ähnlichen vom Unähnlichen, z. B. des Rundseins von differenten runden Objecten; der zweite Grad in der Isolirung des Ähnlichen von den particulären concreten Dingen. Rosmini findet in dem zweiten Grade keine Steigerung, kein Fortschreiten zu einem abstracteren Gedanken; im Gegentheile ist der angebliche zweite Grad als Anfang aller Abstractionsthätigkeit anzusehen, und nicht so sehr als Abstraction, denn vielmehr als Universalisation zu bezeichnen. Als dritter Abstractionsgrad wird von Mamiani die Absonderung des Ähnlichen von den möglichen concreten Dingen angegeben. Dieser Grad drückt keine Steigerung des zweiten Grades aus, weil das von bestimmten Objecten getrennte Simile schon eo ipso von allen anderen möglichen

[1] Aristotele osservò, che i bambini danno a tutti gli uomini da principio il nome di padre. Questo non si avvera nella fanciullina su cui abbiamo noi istituite le nostre osservazioni. Forse lo Stagirita avrà fatta la sua osservazione su de' fanciulli, che non erano trattati da' genitori si teneramente come la nostra. O. c., Lib. II, c. 31.

[2] O. c, Lib. II, c. 11 sgg.

Individuirungen einer bestimmten Idee abgetrennt ist. Der vierte Grad ist nach Mamiani die Isolirung des Simile vom Objecte als gedachten Objecte. Dieser Grad unterliegt derselben Beanstandung wie der dritte; daß ihn Mamiani als einen höheren Grad festhalten zu können meinte, hängt mit seiner oben gerügten Ansicht von den Ideen als Modificationen des denkenden Subjectes zusammen. Diese Ansicht hebt Objectivität der menschlichen Erkenntniß auf und steht auf sensistischem Grunde.

Mamiani vermag die objective Wahrheit der Ideen nur dadurch zu retten, daß er ihnen eine nothwendige Beziehung auf die ihnen entsprechenden Objecte gibt, so daß mit dem Wegfall dieser Beziehung auch die Ideen selbst nicht wahr wären.[1] So ist demnach ihre Realität auf einen durchaus contingenten Grund gestellt, ihre von den Dingen und dem denkenden Subjecte unabhängig bestehende Geltung in Frage gestellt. Mamiani nennt die Ideen, soweit sie in ihrer nothwendigen Beziehung auf die subsistenten Dinge gedacht werden, generelle Ideen, in ihrer Loslösung von den ihnen entsprechenden subsistenten Dingen universale Ideen. In dieser Loslösung spielen sie aber eine klägliche Rolle; denn die auf die objective Wahrheit der allgemeinen Begriffe gestützte Fähigkeit derselben, die sichere Unterlage einer Demonstration und Certification abzugeben, geht ja den in Mamiani's Sinne verstandenen Universalien ab. Er spricht insgemein den menschlichen Ideen der Dinge den Charakter einer nothwendigen Universalität und Immutabilität ab; sie seien in die Gränzen der menschlichen Erfahrung gewiesen und hätten an der Contingenz derselben Theil. Daneben sagt er aber doch wieder, daß sie die Essenz der concreten Dinge treu repräsentiren. Wiedergeben sie da nicht treu den objectiven und in dieser seiner Objectivität an sich wahren, somit nothwendig wahren Wesensgedanken des Dinges?

Es tritt hier ein Gegensatz zwischen Rosmini und Mamiani zu Tage, dessen tiefer liegende Gründe in der Controverse zwischen Beiden nicht zur vollen Aussprache kommen konnten, weil dieselbe lediglich auf das erkenntnißtheoretische Gebiet sich beschränkte und die kosmologische Hinterlage der Expositionen Mamiani's von Rosmini nur vermuthungsweise gestreift werden konnte. Diese wurde erst in später folgenden philosophischen Schriften Mamiani's aufgedeckt, in welchen

[1] O. c., Lib. II, capp. 8. 16.

der realistische Kosmismus desselben zu Tage trat. Mamiani substituirt dem überweltlichen Reiche ewiger Gedanken, auf welche Rosmini als Platoniker sich zurückbezieht, die göttlichen Ideen als die der Weltwirklichkeit immanenten Wirkungsgründe der Dinge und läßt diese in ihrer schöpferischen Fülle und Tiefe nicht zu ergründenden Wirkungsgründe sich im menschlichen Denken reflectiren. Die durch dieselbe gewirkte Erscheinungswelt läßt sich von denselben nicht ablösen, weil es zu ihrem Wesen gehört, zu wirken, so daß Gott niemals ein nicht Wirkender gewesen sein kann. Die durch dieses Wirken causirte Phänomenalwelt entspricht allerdings einer göttlichen Denkconception; dieselbe ist aber in demselben Sinne als creative Operation aufzufassen, in welchem Mamiani unter Berufung auf Vico das menschliche intellective Erkennen als creatives Thun verstanden wissen will. Letzteres ist eben nur Nachbildung des göttlichen Denkens und Erkennens. Wie Rosmini sich zu dieser Interpretation der Lehre Vico's verhielt, haben wir oben[1] gesehen; die genauere Darlegung der auf dieselbe gestützten Lehrexposition Mamiani's haben wir einem später folgenden Theile dieser Arbeit vorzubehalten,[2] wie ja auch die vollere Entfaltung der philosophischen Thätigkeit Mamiani's später fällt als jene Rosmini's und bis in die Gegenwart herabreicht. Den Ontologisten ist Mamiani beizuzählen, sofern er an der aprioriſchen Gewißheit des absoluten göttlichen Seins festhält, welche ihm die angeborne unbestimmte Seinsidee Rosmini's als überflüssig erscheinen läßt, wie denn dieselbe weiter auch nicht ausreiche, die von Rosmini angenommene metaphysische Realität eines Reiches überweltlicher Intelligibilien zu stützen, welchen die im Lichte der angebornen Seinsidee percipirten Wesenheiten der geschöpflichen Dinge entsprechen sollen.

Zwischen Rosmini und Mamiani stellt sich Vincenzo Gioberti, der mit Mamiani das Festhalten an der Apriorität der Idee des absoluten Seins gemein hat, während er andererseits mit Rosmini in der Anerkennung der metaphysischen Realität eines Reiches überweltlicher Intelligibilien als des denknothwendigen Mittels zwischen dem absoluten göttlichen Sein und dem creatürlichen geschöpflichen Sein sich begegnet. Diese Art geistiger Gemeinsamkeit reichte indeß nicht aus, den durchgreifenden Gegensatz in der eigenthümlichen Geistesart beider Männer zu verdecken, der denn auch unmittelbar nach dem

[1] Siehe S. 88.

[2] Vgl. übrigens unsere Abhandlung: Kant in Italien (Wien, 1881), SS. 50 ff.

ersten schriftstellerischen Hervortreten Gioberti's in rascher Folge vor der literarischen Öffentlichkeit sich bloßlegte. Gioberti glaubte in seiner Teorica del Sovranaturale, seinem ersten philosophischen Werke, schon wegen der ihm mit Rosmini gemeinsamen Absicht, auf eine wissenschaftliche Erneuerung des italienischen Katholicismus hinzuwirken, von einer Bezugnahme auf Rosmini's Ideologie nicht Umgang nehmen zu können. Er bezeichnet die von Rosmini auf psychologischem Wege vorgenommene Reduction aller Ideen auf eine einzige Grundidee als eine bedeutungsvolle philosophische That, fand aber in ontologischer Beziehung Rosmini's Denksystem ungenügend und nicht frei von Fehlern, deren Grund er in den Mängeln der psychologischen Analyse Rosmini's erkennen zu müssen glaubte. Rosmini äußerte sich über Gioberti's Buch brieflich auf Befragen eines Freundes, der ihm dasselbe zur Lectüre übersendet hatte;[1] er bezeichnet es als eine Bereicherung der italienischen Philosophie, glaubte aber auch einige Bemängelungen nicht unterlassen zu dürfen. Gioberti spreche von einem inintelligiblen Elemente, dessen Erfaßbarkeit bisher noch nicht genügend geprüft worden sei; die Erfassung des Inintelligiblen schließe jedoch eine Contradictio in adjecto in sich. Wollte er durch den Ausdruck „inintelligibel" dasjenige bezeichnen, was wir, ohne sein Wesen zu erkennen, aus seinen Relationen zu anderen uns bekannten Dingen zu verstehen suchen, so ist es nicht richtig, daß das Inintelligible nie in Betracht gezogen worden sei; die sogenannte negative Theologie des Pseudo-Dionysius und die aus derselben in die scholastische Theologie hinübergenommenen Erörterungen bezeugen das Gegentheil. Gioberti's Perception des Inintelligiblen deutet auf eine Unklarheit in der Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Erkenntnißpotenzen hin; das Absolute ist allerdings auf natürlichem Wege erkennbar, es gibt jedoch keine natürliche Perception desselben, sondern bloß eine durch Gnade und Glorie verwirklichte Perception desselben. Gioberti attribuirt der menschlichen Seele ein specielles natürliches Vermögen, das Übernatürliche zu percipiren, welches von Vernunft und Empfindungsvermögen verschieden sein soll. Ein derartiges specielles Vermögen könnte nur eine blinde Potenz sein, auf deren angebliche Perceptionen Aberglaube und Fanatismus sich zu berufen geneigt sein möchten;

[1] Lettera al D. Gustavo de' Conti Avogadro a Novara sulla Teorica del sovranaturale dell' ab. Gioberti. Datirt aus Stresa vom 10. Mai 1839, abgedr. in Rosmini's Apologetica pp. 448 sgg.

ist es nicht blind, so gehört es den natürlichen Vermögen der Vernunft und der Empfindung an, und kann nur eine übernatürliche Potenzirung dieser bedeuten, hört aber damit auf, ein besonderes für sich bestehendes Seelenvermögen zu sein. Gioberti's Bemängelungen an der Ontologie Rosmini's erwidert dieser mit dem Bedauern, daß Gioberti gemeinhin so sehr in die Essenz der Dinge ein Moment der Unbegreiflichkeit verlege, was seiner bedenklichen Consequenzen in der Ausführung einer philosophischen Gesammtanschauung der Dinge nicht entbehren könne. Schließlich glaubt Rosmini Gioberti's Behauptung nicht ungerügt hingehen lassen zu sollen, daß das Recht zu herrschen und zu leiten den Besseren gebühre; dieser allgemeine Grundsatz schließe, in seinen vollen Consequenzen entwickelt, Sätze in sich, welche nicht bloß die factisch bestehende politische Ordnung, sondern auch den privatrechtlichen Besitzstand gefährden. Das sogenannte öffentliche Wohl ist nicht die höchste aller Rücksichten, sondern hat sich der Moral und Religion unterzuordnen, auf welche letztlich der Bestand aller menschlichen Verhältnisse gegründet ist. Gerade die hohe Begabung und der Seelenadel Gioberti's sowie sein priesterlicher Stand lassen gewagte Äußerungen aus seinem Munde doppelt bedauerlich erscheinen, da ihnen durch seine hervorragenden Eigenschaften ein Gewicht verliehen werde, was sie unter anderen Umständen nicht haben würden. Wir glaubten diese letztere Bemerkung Rosmini's nicht übergehen zu sollen, da sie ein charakteristisches Licht auf Rosmini's Anschauungen im Allgemeinen wirft und speciell auch zur Bewahrheitung dessen dient, was im ersten Abschnitte dieses Buches über seine Haltung während des Jahres 1848 bemerkt wurde.

Rosmini bezeichnet[1] die vorstehend mitgetheilten brieflichen Bemerkungen über Gioberti's erste schriftstellerische Arbeit als den Ausgangspunkt einer Controverse, welche sich durch Jahre hinzog und Gioberti letztlich zu ziemlich vehementen Äußerungen über Rosmini hinriß.[2] Schon in seinem nächstfolgenden zweiten größeren Werke, in der Introduzione alla filosofia, gab Gioberti ein umständlich motivirtes Votum über Rosmini's Philosophie ab,[3] welches er in einer dritten,

[1] Aristotele esposto p. 262, not. 1.

[2] Gioberti kam zur Kenntniß der brieflichen Bemerkungen Rosmini's über sein erstes Werk, weil dieselben in einer theologischen Zeitschrift (Il Cattolico, 1839) abgedruckt, und dann auch in Rosmini's Apologetica aufgenommen wurden.

[3] Vgl. uns. Schrift: Kant in Italien, SS. 37 ff.

ſpeciell der Beleuchtung der Rosmini'ſchen Philoſophie gewidmeten Arbeit[1] ausführlich begründete. Den Anſtoß zu letzterer Schrift gab eine von dem Turiner Profeſſor Tarditi[2] veröffentlichte Vertheidigung der Ideologie Rosmini's gegen die ihr in Gioberti's Introduzione gewidmete Beurtheilung; in der zweiten Auflage ſeines ſpeciell gegen die Rosmini'ſche Philoſophie gerichteten Werkes berückſichtigte Gioberti nebſtdem auch andere mittlerweile von Paolo Barone[3] und Tommaſeo[4] zu Gunſten Rosmini's abgegebene Vota, und beſchwerte ſich nebenher bitter über den gegen ihn von geiſtig unbedeutenden Anhängern Rosmini's in mancherlei Tagblättern angeſchlagenen Ton; auch gegen den Exulanten Giuſeppe Ferrari, der ſich in der zwiſchen Gioberti und Rosmini angeſponnenen Controverſe auf die Seite des Letzteren geſtellt hatte, gab Gioberti in einem Anhange zu ſeiner Streitſchrift[5] eine Erklärung ab. Rosmini trat erſt einige Jahre ſpäter mit einer Abwehr der Angriffe Gioberti's hervor,[6] ſetzte aber dann ſeine Polemik gegen Gioberti's Lehre in der Vorrede zur letzten Ausgabe ſeines Nuovo saggio, ſowie in ſeiner Ontologie und anderen nach ſeinem Tode erſchienenen Werken fort; auch die erſt kürzlich veröffentlichte poſthume Schrift sulle categorie enthält zahlreiche Bezugnahmen auf Gioberti.

Gioberti beſpricht in der Reaſſumtion ſeiner Streitverhandlungen mit Rosmini und deſſen Schule zunächſt Rosmini's Ausſtellungen an der Teorica del Sovranaturale.[7] Rosmini's Bemängelung der Comprehenſion des Jnintelligiblen beruhe auf einer Mißdeutung des Ausdruckes Comprendere, welcher als ein der italieniſchen Sprache angehöriger Terminus nicht im Sinne der von Thomas Aquinas dem lateiniſchen Worte Comprehendere gegebenen Bedeutung, wie Rosmini will, verſtanden werden dürfe, und im Zuſammenhange der Erörterungen Gioberti's

[1] Errori filosofici di Antonio Rosmini. 3 Voll. Brüſſel, 1841 (2 ed. 1843).

[2] Lettere d'un Rosminiano a Vincenzo Gioberti. Turin, 1841.

[3] Auf Barone's vermittelndes Votum bezieht ſich die im dritten Bande der Errori filosofici (p. 79—350) enthaltene Trilogia della Formola ideale e dell' Ente possibile.

[4] Gioberti bezieht ſich auf Tommaſeo's Studj critici (Venedig, 1843), p. 159—214, ohne indeß näher auf das daſelbſt Geſagte einzugehen, da Tommaſeo's Bedeutung anderswo als auf philoſophiſchem Gebiete zu ſuchen ſei.

[5] Errori III, pp. 357—400: Réponse à un article de la Revue des deux mondes.

[6] Vincenzo Gioberti e il Panteismo. Mailand, 1847.

[7] Errori I, pp. 11 sgg.

auch nicht so verstanden werden könne. Es ist ferner unrichtig, daß die Sovraintelligenza, von welcher in der Teorica del Sovranaturale die Rede ist, mit der negativen Theologie des Areopagiten identisch sei; sie hat vielmehr ein Wahrnehmen (sentimento) des Unerkennbaren zu bedeuten. Rosmini confundirt den Begriff des Supraintelligiblen mit jenem des Supranaturalen, die der Metaphysik angehörigen nothwendigen und rationalen Wahrheiten mit den der christlichen Mysteriologie angehörigen nothwendigen und suprarationalen Wahrheiten, die Supraintelligenz mit derjenigen rationalen Erkenntniß, welche er in seiner Sprechweise als Integration bezeichnet, und setzt voraus, daß das Object der Supraintelligenz oder das Mysterium bloß die Existenz von etwas, was über dem Bereiche der contingenten Natur stehe, also Gott betreffe, während doch nicht bloß die göttliche Essenz, sondern auch jene aller contingenten Dinge, und die unzähligen Bezüge der Creaturen zu Gott und unter einander undurchdringliche Geheimnisse in sich schließen. Ob die negative Gotteserkenntniß, wie Rosmini sie versteht, nicht etwa den Atheismus zur richtigen vollentwickelten Consequenz hätte, will Gioberti vorläufig nicht näher untersuchen. Dagegen beschwert er sich ernstlich über die Deutung, welche seine Äußerung, daß dem Besseren die Herrschaft gebühre, von Seite Rosmini's erfuhr. Er weist darauf hin, daß er in seiner Introduzione alla filosofia die Lehre von der Volkssouverainetät bekämpft, den göttlichen Ursprung alles Rechtes vertheidiget habe, und für die legitime Succession der Herrschaft eingetreten sei; er habe sich bemüht zu zeigen, daß die Erbmonarchie sich mit den Verbesserungen der bestehenden Zustände ganz wohl vertrage und glaubt, daß die katholische Lehre von der Unverletzlichkeit der souverainen Gewalt durch die in den Bahnen eines geregelten Fortschrittes sich bewegenden Bemühungen um Besserung und Weiterbildung der gegebenen Zustände nicht geschädiget werde. Ohne ferner die hochachtbaren Eigenschaften und Verdienste Rosmini's irgendwie unterschätzen zu wollen, hält Gioberti den von Rosmini vielleicht gehegten Gedanken einer Alleinherrschaft seiner Philosophie in Italien für sehr gewagt und bedenklich; auch der Ton der Rosmini'schen Kritik erscheint ihm anstößig; schon in seiner Polemik gegen Mamiani sei Rosmini den geziemenden Rücksichten auf seinen hochgebildeten und innerhalb der Schranken des edelsten Anstandes sich bewegenden Gegner nicht gerecht geworden. Gioberti sieht in Rosmini's Verhalten gegen Mamiani ein bedauerliches Zeichen der Uneinigkeit,

welche die besten Männer Italiens einander entfremde und einem einträchtigen Zusammenwirken für die nationale Wiedergeburt Italiens hindernd entgegenstehe.

Gioberti's Kritik der Rosmini'schen Ideologie reducirt sich auf die zwei Hauptsätze, daß dieselbe bloßer Psychologismus sei, welcher jede Ontologie unmöglich mache; daß weiter die den Psychologismus Rosmini's stützenden Grundanschauungen unhaltbar und verfehlt seien.[1] Das Eine unmittelbare Object der menschlichen Anschauung ist nach Rosmini nicht etwa ein concretes, reales, substantielles, absolutes Sein, sondern eine reine Abstraction, eine vage Allgemeinheit, ein der Realität und Substanzialität Entbehrendes, welches zur göttlichen Natur sich als Äußeres verhalten und dem menschlichen Geiste immanent sein soll, ohne jedoch eine Modification desselben zu sein; ohne zu subsistiren, soll es doch wahrhafte Objectivität haben; ohne göttlich zu sein, soll es doch als göttlich bezeichnet werden können; ohne der göttliche Logos zu sein, soll es uneigentlicherweise für denselben gelten können. Hat es den menschlichen Geist zu seinem nothwendigen Subjecte, so kann es ohne denselben gar nicht bestehen; die unausweichliche Folge einer solchen Auffassung des Essere ideale ist der Skepticismus und Nullismus. Rosmini entwickelt allerdings nebenher eine Reihe metaphysischer Prädicate des idealen Seins als eines Unendlichen, Nothwendigen, Unveränderlichen, Universalen und Ewigen, welches in allen geschöpflichen Intelligenzen als ein numerisch Dieselbiges sich bekundet und eine continuirliche Wirksamkeit in denselben bethätiget. Wie lassen sich aber diese Prädicate des idealen Seins mit jenen anderen vermitteln, welchen zufolge es als ein an sich Unbestimmtes, Unvollendetes, der Realität und Subsistenz Entbehrendes, von Gott und den göttlichen Ideen real Unterschiedenes verstanden werden soll? Die Eigenschaften der Ewigkeit, Immutabilität, Nothwendigkeit sind vom göttlichen Sein nicht abtrennbar; somit muß das ideale Sein, wofern ihm dieselben zukommen, mit Gott identisch und die geistige Anschauung des idealen Seins eine wenn auch noch so unvollkommene Anschauung Gottes sein; so haben Augustinus, Bonaventura, Malebranche und Gerdil gelehrt und so müßte Rosmini lehren, wenn es bei ihm mit der Objectivität der vom menschlichen Geiste angeschauten Seinsidee Ernst sein soll. Spricht er derselben die wahrhafte und absolute Objectivität

[1] Errori I, pp. 39 sgg.

ab, so stellt er sich auf die Seite der Subjectivisten oder Psychologisten und Sensisten aller Jahrhunderte von Demokrit und Protagoras angefangen bis auf Kant herab. Aus diesem Dilemma gibt es keinen Ausweg; die einander widersprechenden Prädicate der Rosmini'schen Seinsidee beweisen, daß er haltlos zwischen zwei mit einander nicht zu vermittelnden Gegensätzen schwankt. Die Bemühungen der Rosminianer, das Essere ideale ihres Meisters zu vertheidigen, sind vergeblich, mögen sie dasselbe als ein Mittleres zwischen Gott und Creatur fassen,[1] oder demselben zu göttlichem Range verhelfen wollen. Angenommen, es sei als treues Abbild der göttlichen Wesenheit und als Emanation derselben zu fassen, wird da nicht die von den Rosminianern geläugnete geistige Apprehension der göttlichen Natur als solcher vorausgesetzt? Die Rosminianer scheinen hin und wieder eine numerische Identität des Essere ideale mit dem Ente ideale zuzugeben, nur mit dem Unterschiede, daß durch ersteres das letztere bloß anfangsweise und unvollständig dargestellt werde. Wenn diese Unvollkommenheit in der Beschaffenheit des menschlichen Geistes begründet ist, und gleichsam nur die negative subjective Seite des Ente ideale bedeuten soll, so folgt daraus, daß es an sich und nach seinem positiven Wesen jenen Unvollkommenheiten entrückt, also mit der göttlichen Wesenheit identisch ist. Die metaphorischen Redeweisen von einem Emaniren, Ausstrahlen u. s. w. tragen nichts zur Aufhellung der Sache bei; über die Alternative, daß das Essere ideale entweder das ungeschaffene Licht (Gott) oder ein geschaffenes Licht sei, ist nicht hinauszukommen; im letzteren Falle eignet es sich nicht als Vehikel zur Erfassung des letzten absoluten Principes der Dinge.

[1] Se questa obbjettività ideale è cosa creata, poco rileva che sia distinta dallo spirito. Ponete la in aria, se vi aggrada, come un accidente senza sostanza; ovvero per adagiarla più comodamente e impedire che se ne voli via o vada in fumo, create a suo servigio una sostanza separata, come l'amino universale di Averroe, fatto a bella posta per sostenerla, ovvero conficcatela in un genio, in un angelo, in un mediatore plastico, in una ecceità scotistica, in una entelechia aristotelica; fatene anche, se volete, una derivazione o creazione divina (nel senso degli emanatisti) come il Logos dei Platonici, il Demiurgo degli Egizi, il Buddi di Capila, il Darma dei Samanei, il Pleroma dei Gnostici, il Cadmone dei Cabalisti, il Verbo creati degli Ariani; tutti questi ripieghi non vi gioveranno punto; perchè il vostro Ente ideale anche così nobilitato, sarà sempre cosa creata, contingente, finita, inetta a servir di base all' assoluto e di principio a tutto lo scibile. Errori I, p. 50.

Rosmini glaubte das Psychologicum primum vom Ontologicum primum abtrennen zu können und attribuirt ersterem als solchem die Eigenschaften des Möglichen, Generellen u. s. w., als ob diese nicht durch sich selbst auf das Ontologicum primum als ihren absoluten Erklärungsgrund zurückwiesen; denn die Ideen des Möglichen und alle übrigen intellectiven Typen müssen doch primär im absoluten Sein enthalten sein und können von uns somit nur in diesem angeschaut werden. Die Entschuldigung, daß Rosmini vorerst nur eine Ideologie bieten wollte, ohne sich vorläufig auf die Ontologie einzulassen, hält nicht vor, weil die chimärische und mit einem inneren Widerspruche behaftete Auffassung seines Psychologicum primum das Ontologicum primum ausschließt. Daraus folgt aber, daß sein Psychologicum primum unwahr und die ganze darauf gestützte Ideologie in die Luft gebaut sei. Tarditi macht zur Vertheidigung seines Meisters geltend, daß Rosmini die Coincidenz des Idealen und Realen im absoluten Sein nicht läugne, beide aber im geschöpflichen Sein auseinandergehalten wissen wolle. Damit ist indeß nur zugestanden, daß das vom menschlichen Geiste angeschaute ideale Sein, welches nach Rosmini nicht das absolute Sein ist, nach der Lehre seiner Schule etwas Geschöpfliches sei; somit schafft Gott die vom menschlichen Geiste angeschauten Ideen, und Gott könnte, wenn es ihm gefiele, auch bewirken, daß dem menschlichen Geiste die Zahl fünf als die Summe von 2 + 2 erscheine. So hat seinerzeit Carteſius, der Urheber des modernen Psychologismus, behauptet, es stünde in Gottes Macht, die ewigen Essenzen der Dinge zu ändern und die gesammte Mathematik abzuändern. Das Ideale als solches fällt mit dem absoluten Sein zusammen; der menschliche Geist ist wie alles Geschöpfliche etwas Reales und ist insofern intelligent, als er das ungeschaffene ideale Reale anschaut. Rosmini's Auseinanderhaltung des Essere ideale und der subsistenten geschöpflichen Dinge als zweier diverser Kategorien des Seienden wird von Tarditi als Grundbedingung der Vermeidung des neudeutschen Pantheismus hingestellt, der in der Vermengung beider wurzele; das Richtige ist, daß derselbe aus der Vermengung des menschlichen, contingenten, endlichen Realen mit dem Idealen, Göttlichen hervorgieng und die Ursache dieser Confundirung war eben der Psychologismus, somit jenes System, zu welchem auch Rosmini sich bekennt. Das Essere ideale Rosmini's ist einerseits substantiell mit dem erkennenden Subjecte verwachsen, andererseits ist es als die einzige

Grundidee des Geistes die Basis aller Evidenz, die Basis der absoluten Wahrheit und alles Wißbaren, somit mit Gott identisch; wenn es nun einerseits Mensch, andererseits Gott ist, folgt daraus nicht die Wesensidentität von Gott und Mensch?

Tarditi verwies Gioberti auf die künftig erscheinende Ontologie Rosmini's, aus welcher er Rosmini's Lehre über das Sein und dessen drei wesentliche Modi: ideales, reales, moralisches Sein kennen lernen werde. Gioberti hält dafür,[1] daß durch die von Tarditi angedeuteten Modificationen des allgemeinen Seins noch immer nicht klar gemacht sei, was unter dem jenen Modis unterliegenden und in ihnen sich formirenden Sein zu verstehen sei, ob Gott oder etwas Geschöpfliches? Im letzteren Falle ist das Ontologicum primum nicht aufgewiesen; im ersteren Falle ist eine neue Redeweise über die göttlichen Dinge eingeführt, welche eher einem Schüler des Sabellius oder Socinus, als einem Bekenner der orthodoxen Lehre der Kirche zustehen möchte. Man sei zur Zeit wol in Frankreich der Meinung, daß die Mysterien des Glaubens sich durch die natürliche Vernunft erweisen lassen; es sei aber nicht wünschenswerth, daß Versuche solcher Art sich auch in Italien einbürgern. Die Kirche gestattet speculative Erläuterungen der Glaubensmysterien unter der doppelten Bedingung, daß sie sich nicht als demonstrative Erweisungen der geoffenbarten Wahrheit ausgeben und den Inhalt derselben nicht alteriren. Innerhalb dieser Gränzen mag Rosmini seine in Aussicht gestellte Lehre von den drei Formen des Seins zur Erläuterung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre verwenden; nur dürfte sein System kaum einen Gewinn davon ernten. Es steht zu erwarten, daß er die ideale Form des Seins oder den Modus cognoscibilis desselben mit dem göttlichen Logos identificiren werde; für diesen Fall muß er entweder dem menschlichen Geiste eine unmittelbare Anschauung des Logos zugestehen, womit sein Psychologismus in Brüche geht, oder er muß sich dazu verstehen, die philosophische Unerkennbarkeit des Logos zuzugestehen und die Identification des idealen Seinsmodus mit demselben als einen Fehler zu erkennen. Sollten die drei Formen des Seins nicht Personen, sondern einfach göttliche Eigenschaften sein, so kommt es auf dasselbe hinaus; entweder muß Rosmini sich zum Ontologismus bekehren und anerkennen, daß die geistige Apprehension der göttlichen Eigenschaften eine

[1] Errori I, pp. 88 sgg.

unmittelbare geistige Apprehension der göttlichen Natur und Subsistenz sei, oder er muß zu der Ausflucht greifen, daß die göttlichen Eigenschaften von der göttlichen Wesenheit und unter einander reell unterschieden seien, was ihm wol von anderer Seite her eine theologische Rüge zuziehen dürfte. Es begreift sich, wie Gioberti bei diesem Anlasse darauf verfallen konnte, Rosmini's Lehre als Scotismus zu bezeichnen; der Vergleich ist indeß, wenn er Rosmini's unbestimmte Seinsidee im Allgemeinen charakterisiren soll, nicht zutreffend, näher wäre ein Vergleich mit Aureolus, den Gioberti nicht kannte, gelegen gewesen. Seine selbsteigene theologische Richtung gibt Gioberti zu erkennen, wenn er neben Augustinus und Bonaventura auf Lemos, Massoulié und Boursier[1] als ihm besonders hoch geltende Auctoritäten verweist.

Gioberti beschuldiget Rosmini,[2] daß derselbe, der allgemeinen Zeitrichtung huldigend, in seinem Nuovo saggio ausschließlich nur auf innere Beobachtung und psychologische Analyse sich gestützt habe. Die Psychologie sei nicht, wie etwa die Zoologie und Botanik, eine auf Beobachtung und Experiment beschränkte Wissensdisciplin; sie schließt als Lehre von der intellectiven Menschenseele auch die Lehre vom menschlichen Denken in sich; das menschliche Denken schließt aber zwei constitutive Elemente in sich, das subjective Intelligere und die objective Intelligibilität; demzufolge muß die Psychologie von der höchsten, mit der Realität unzertrennlich verbundenen Idealität ihren Ausgang nehmen und kann nur unter dieser Voraussetzung eine adäquate Darstellung der cognoscitiven Vermöglichkeiten und Thätigkeiten der menschlichen Seele liefern. Dasselbe gilt von den activen Selbstbekundungen der menschlichen Seele im freien Thun, welche als Bethätigungen einer Causa secunda vom activen Walten der Causa prima durchwirkt sind. Das von Rosmini nachgeahmte Verfahren der neueren Psychologisten gleicht dem Thun Jener, welche die Geometrie unter Beiseitesetzung der diese Wissenschaft tragenden vorläufigen Definitionen und Axiome betreiben wollen.

Mit der Beschränkung der psychologischen Forschung auf Beobachtung und Analyse psychologischer Thatsächlichkeiten hängt es zusammen, daß Rosmini die judicative und reflexive Thätigkeit auf Kosten der intuitiven Geistesthätigkeit bevorzugt, welche letztere er nur insoweit

[1] Über Boursier vgl. meine Schrift über Franz Suarez I, SS. 529 ff. — Über Lemos und Massoulié meine Gesch. d. Thom. a. v. O.

[2] Errori I, pp. 138 sgg.

anerkennt, als sie ihm als die unerläßliche Möglichkeitsbedingung der ratiocinativen Thätigkeit erscheint. Diese beginnt ihm mit der in Form eines Urtheiles sich vollziehenden Affirmation der Realität der äußeren Wirklichkeit, und diese in die Form eines Urtheiles gekleidete Affirmation ist ihm die wesentliche Form der geistigen Perception der Außendinge; das Vehikel dieser geistigen Erreichung der Außendinge ist ihm die dem Geiste a priori präsente unbestimmte Seinsidee. Er rühmt es an der schottischen Schule, daß sie in der Perception ein Urtheil, ein in der Form einer Affirmation sich vermittelndes und aussprechendes Erkennen erkannte. Nach Gioberti[1] liegt das Verdienst der schottischen Schule nicht in demjenigen, was Rosmini dafür gelten läßt, sondern vielmehr in der Widerlegung eines Irrthums, welcher von vielen Philosophen vor Reid begangen, in Italien von Rosmini wieder erneuert worden ist. Reid widerlegte die Ansicht, daß zwischen dem erkennenden Subjecte und dem erkannten Objecte ein Bild als Mittleres stehe, welches der einzige Terminus der subjectiven Erkenntnißthätigkeit sei; nach Reid ergreift der erkennende Geist unmittelbar das Object selber, so daß Perception des Objectes und Idee sachlich dasselbe seien. Die schottische Schule fehlte nur darin, daß sie ihre Theorie der Perception auf unsere Wahrnehmung des körperlichen und des seelischen Ich beschränkte, während wir doch auch eine Kenntniß von Gott haben und viele specifische und generische Ideen von den Dingen besitzen, die auf gleiche Weise wie die Körper und unser eigenes Selbst percipirt werden müssen. Hätten die Vertreter der schottischen Schule hierauf advertirt, so würden sie sich klar gemacht haben, daß wir zwei differente Hauptclassen menschlicher Erkenntnisse zu unterscheiden haben, deren eine auf das Concrete und auf die Individuen, die andere auf das Generelle und Abstracte sich bezieht; sie würden weiter bemerkt haben, daß diese beiden differenten Arten von Erkenntniß bei jedem Erkenntnißacte statthaben und zwei von einander nicht trennbare Elemente desselben bilden. Es hätte ihnen sodann klar werden müssen, daß sie die Perception der Körper nur mit Rücksicht auf das individuelle und concrete Element des Objectes berücksichtiget, das andere aber in ihrer Analyse der Perception übersehen hatten. Kant und Rosmini faßten wol dieses von der schottischen Schule übersehene Element der Perception in's Auge, gaben aber dafür das andere preis und konnten

[1] Errori I, pp. 333 sgg.

in Folge dessen nur im Widerspruche mit sich selbst einem absoluten Skepticismus ausweichen.

Rosmini will sich den Übergang aus der Subjectivität des Empfindens zur objectiven Daseinswirklichkeit durch Verbindung der subjectiven Empfindung mit dem intellectiven Seinsgedanken bahnen; in dem durch ein affirmatives Urtheil sich vermittelnden Perceptionsacte werde das Sein zum Prädicate dessen, was in der Empfindung sich wahrnehmbar machte. Rosmini bemerkt nicht,[1] daß es nicht angehe, zwei Termini, von welchen nur einer bekannt ist, einander zu adäquiren. Wollte man diese logische Absurdität hingehen lassen, so wäre dadurch, daß das Ens possibile als Prädicat ausgesagt wird, noch immer nicht die Realität, Subsistenz und Concretheit des Subjectes der Aussage aufgewiesen. Sieht man ferner auch noch davon ab, daß das Ens possibile kein wirkliches Sein bedeuten könne, so bliebe noch immer die Frage übrig: soll das dem Empfindungsobjecte beigelegte Sein ein solches Sein bedeuten, welches den Grund seiner Realität in sich selbst trägt oder ein solches, welches eines zureichenden Grundes entbehrt? Denn ein drittes, die Ableitung des nicht in sich selber begründeten Seins aus dem Absoluten ist in Rosmini's Perceptionsacte nicht denkbar, weil er die Apriorität der Idee des Absoluten läugnet. Es bleibt sonach nur die Wahl zwischen Pantheismus oder Idealismus, zwischen Verabsolutirung oder Läugnung der Realität des Körperlichen.

Erweist sich die Rosmini'sche Seinsidee nicht als zureichend, die Realität der contingenten Körperwelt zu erhärten, so ist sie andererseits auch nicht das geeignete Vehikel zur Überwindung des auf die alleinzige Realität des Körperlichen sich stützenden Sensismus.[2] Rosmini's Seinsidee ist ein reines Abstractum ohne allen concreten Erkenntnißinhalt; dieser stammt bei Rosmini lediglich aus der Sensation. Das Gift des Sensismus besteht darin, daß er dem Menschen die Apprehension einer übersinnlichen Concretheit abspricht; die Denknothwendigkeit des abstracten Ens possibile wird der Sensist den Rosminianern als eine harmlose Freude gerne gönnen. Nicht einmal den Atheismus vermag die Rosmini'sche Philosophie mit den ihr zu Gebote stehenden Gedankenmitteln abzuwehren.[3] Die Gewißheit einer Wahrheit stützt

[1] Errori II, pp. 120 sgg.
[2] Errori II, pp. 112 sgg.
[3] Errori II, pp. 141 sgg.

sich entweder auf Intuition oder Demonstration. Nach Rosmini gibt es keine Intuition des Göttlichen. Eine Demonstration muß auf objectiv giltige Ideen und Sätze gestützt sein; bei Rosmini reduciren sich alle Ideen auf die Seinsidee, welche einer Subsistenz außerhalb des denkenden Geistes entbehrt und nur dem Namen nach etwas Objectives ist. Rosmini ist eben auch completer Nominalist.[1] Darin beruht dann weiter auch die völlige Sterilität der Rosmini'schen Doctrin[2] und ihr Mangel an Eignung zu einer philosophisch vertieften Erkenntniß der christlichen Wahrheit. Wo sie sich anschickt, den ideellen Wahrheitsgehalt der christlichen Lehre aufzudecken, führt sie zu rationalistischen Auffassungsweisen, wie die schon erwähnte Rosmini'sche Beleuchtung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre und Logoslehre zeigt. Die Rosmini'sche Lehre steht in wahlverwandtschaftlichen Beziehungen zum Arianismus[3] und Hermesianismus,[4] zu letzterem insofern, als sie, die judicative Thätigkeit der ideellen Apprehension vorausschickend, den inquisitiven Zweifel der förmlichen Ergreifung der religiösen Wahrheit vorausgehen lassen muß. Als eine letzte Heterodoxie wirft Gioberti der Rosmini'schen Doctrin noch vor, die Nothwendigkeit des Wortes für das reflexive Denken in Abrede zu stellen. Gioberti findet diesen Irrthum allerdings erklärlich; wenn der menschliche Geist in seiner Intuition und Reflexion mit einer Idee beginnt, welche, wie Rosmini's Seinsidee, weder eine Affirmation noch ein Urtheil in sich schließt, so ist es undenkbar, daß der erste Act der Reflexion eines Wortes benöthige. Umgekehrt ist, wenn jede Idee ein Urtheil in sich schließt, das Wort das nothwendige Instrument jener Replication des Geistes, welche das Wesen der Reflexion ausmacht, sowie es den nöthigen Anhalt zur reflexiven Apprehension jenes idealen Objectes darbietet, welches der Terminus proprius der ontologischen Reflexion ist.[5] Gioberti gibt hier wahlverwandtschaftliche Neigungen zu den Anschauungen Bonald's und de Maistre's zu erkennen, während Rosmini, wie wir bereits früher sahen, Bonald's Lehre ausdrücklich

[1] Errori II, p. 117.

[2] Errori II, p. 103.

[3] Errori II, pp. 180 sgg.

[4] Errori II, pp. 186 sgg.

[5] Il quale essendo in sè stesso un mero intelligibile non potrebbe il suo contatto collo spirito intuente essere afferrato dalla riflessione, se no assimilandosi a esso spirito, cioè pigliando una forma sensibile, e accompagnandosi ad un segno, qual è la parola. O. c. II, p. 197.

desavouirt und unter Einen Gesichtspunkt mit jener des Lamennais stellt, welche Zusammenstellung Gioberti seinerseits nicht zugibt.[1] Als Heterodoxie gilt Gioberti Rosmini's Verkennung der Bedeutung und Nothwendigkeit des Wortes für die Vermittelung der ideellen Erkenntniß insofern, als diese Mittlerthätigkeit des Wortes den Schlüssel für das Verständniß der Nothwendigkeit und thatsächlichen Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung und eines kirchlichen Lehramtes als Grundhalter des Bestandes der menschlichen Civilisation darbietet.[2] An das Gesagte schließt sich als selbstverständliche Folgerung an, daß Rosmini's Bemühungen dem vorgesetzten Zwecke, die italienische Philosophie im christlichen Geiste und auf Grund der nationalen philosophischen Traditionen zu erneuern, schlechterdings nicht entsprechen.[3] Weit entfernt, an diese Traditionen anzuknüpfen, weist er gerade den werthvollsten Theil des geistigen Erbes der nationalen Vergangenheit von sich; unter den mittelalterlichen Philosophen erfreuen sich nur die Semirationalisten seiner besonderen Gunst, während er, sobald er auf einen echten Realisten, wie Bonaventura, stößt, denselben sofort von sich weist. Ein Ficinus, Malebranche, Gerdil werden von ihm nur dazu erwähnt, um sie zu bekämpfen. Eine Rückkehr zur echt christlichen Philosophie bedeutet die Rückkehr zum Realismus, welcher bis Cartesius herrschte; die Wiederaufnahme desselben schließt die Aufgabe in sich, die von Cartesius gestreuten Keime falscher Anschauungen, die in der Entwickelung der neueren europäischen Philosophie aufgiengen und reiften, auszurotten, und den geistigen Anschluß an jene Männer zu suchen, welche die durch Cartesius der neueren Philosophie eingeimpften Schäden erkannten und zu beseitigen suchten. Von allem dem thut Rosmini das Gegentheil. Er eignet sich Princip und Methode der Cartesischen Philosophie an, er müht sich im Wetteifer mit Kant um die Lösung des absurden Problems, mittelst des Erkennens das Vermögen des Erkennens zu prüfen; von dem, was Leibniz, Vico, Reid für die Emendation der neueren Philosophie und deren Vertiefung in lebensvolleren Anschauungen leisteten, weiß er sich nichts zu Nutzen zu machen. Er konnte, nachdem er Vico gelesen hatte, noch immer das Esse mit dem Existere verwechseln; die im Leibniz'schen Dynamismus gegebenen Anknüpfungspunkte für eine tiefere Fassung des

[1] Errori I, pp. 207 sgg.
[2] Errori II, pp. 201 sgg.
[3] Errori II, pp. 98 sgg.

Creationsgedankens ließ er unbeachtet und unverstanden beiseite liegen. Man könne also, schließt Gioberti, mit Grund sagen, daß Rosmini für eine wirkliche Erneuerung besserer Philosophie nichts geleistet habe; was er an Mitteln zur Heilung der Schäden der neueren Philosophie aufbietet, sind unzureichende Palliative oder Schlimmbesserungen gefährlichster Art.

In den vorgeführten Darlegungen Gioberti's erschließt sich ein geistiger Gegensatz zwischen ihm und Rosmini, wie er innerhalb der Grenzen des gemeinsamen Unternehmens Beider, auf die Wiedererneuerung einer dem italienischen Geiste congenialen christlichen Philosophie hinzuwirken, kaum größer gedacht werden kann. Man sage nicht, daß Gioberti, von leidenschaftlichen Aufwallungen fortgerissen, die zwischen ihm und Rosmini bestehenden Differenzen künstlich exaggerirt habe; er sprach nur aus, was wirklich statthatte und aus der Verschiedenheit der Geistesart Beider hinlänglich sich erklärt. Rosmini ist wesentlich Analytiker, Gioberti Synthetiker; bei Rosmini wiegt das reflexive, bei Gioberti das intuitive Denken vor; Rosmini geht vom denkenden Einzelsubjecte aus, dessen reflexive Orientirung an der Gesammtheit des in der inneren und äußeren menschlichen Erfahrung Gegebenen das Ziel seiner philosophischen Thätigkeit ist; Gioberti stützt sich auf einen geschichtsphilosophischen Positivismus, welcher die absolute Orientirung des denkenden Subjectes in sich schließt, und die unmittelbare Selbstidentificirung des speculativen Denkens mit der im menschlichen Zeitdasein durchgreifenden Macht des Göttlichen als die Grundbedingung eines richtigen Verständnisses der menschlichen Dinge in den Vordergrund stellt. Kann man nun auch den so unmittelbar auf die gegebene Objectivität sich stützenden speculativen Positivismus Gioberti's nicht als schlechthin berechtiget ansehen, muß man vielmehr diese unvermittelte Objectivität des philosophischen Denkens als einen Grundmangel der Gioberti'schen Speculation bezeichnen, so läßt sich eine wenigstens relative Berechtigung seiner wuchtigen Instanzen gegen die Rosmini'sche Philosophie nicht in Abrede stellen. Er wies schlagend nach, daß das Unbefriedigende in derselben in dem Mangel eines wahrhaft speculativen Elementes seinen Grund habe, daß es in Folge dessen Rosmini nicht gelinge, das in der inneren und äußeren Erfahrung des Menschendaseins Gegebene denkmächtig zu umgreifen und geistig zu durchdringen. Hat es aber Gioberti geistig durchdrungen und denkmächtig umgriffen?

Muß bei ihm nicht die Energie des alldurchdringenden göttlichen Waltens, von welcher er das menschliche Denken durchgeistet sein läßt, den Mangel der Selbstmacht des subjectiven Denkens ersetzen? Eine wirkliche geistige Erhebung über das in der inneren und äußeren, natürlichen und geschichtlichen Erfahrung Gegebene ist nur in der Macht der Idee als überzeitlicher, gedankenhafter Verknüpfung der in der Erfahrung gegebenen differenten Mannigfaltigkeiten möglich; diese überzeitlichen Verknüpfungen sind aber etwas von den specifischen und generischen Allgemeinheiten durchgreifend Verschiedenes; und indem Gioberti die generischen und specifischen Determinationen des allgemeinen Seinsgedankens als die Formen der idealen Apprehension der Weltdinge ansieht, rückt er zufolge seiner Identification des universalen Seins mit der göttlichen Wesenheit unvermerkt die gesammte Weltwirklichkeit in das göttliche Sein hinein, außerhalb dessen Rosmini sie dadurch zu halten sucht, daß er die unbestimmte Seinsidee von der Idee des absoluten Seins unterscheidet. Wie Gioberti seinem Gegner vorwarf, daß seine unbestimmte Seinsidee eine wahrhafte und wirkliche Erhebung über das in der irdischen Erfahrung Gegebene nicht ermögliche, so konnte Rosmini mit Grund erwidern, daß Gioberti seinerseits das geschöpfliche Sein vom göttlichen abzulösen unvermögend sei; und in der That, wenn der denkende Geist die Welt oder das Endliche in Wahrheit nur im Unendlichen und Göttlichen schaut, so muß sie in Wahrheit dort auch sein, und das in Gott entrückte menschliche Denken kann nur ein Mitschaffen mit dem in's göttliche Sein fallenden perpetuirlichen Schaffen der Dinge sein. Die Gioberti'sche Anschauung der Weltdinge läßt kein Sein derselben außer der göttlichen Wesenheit zu; die Weltdinge sind ihm nicht etwa lebendige Concretionen allgemeiner Gedanken, plastische Ausdrücke der in ihnen verwirklichten Ideen, welche letztere demzufolge den Dingen selber immanent sein müßten, sondern nur sinnlich vernehmbare Indicationen der außer und über ihnen im göttlichen Sein wesenden Ideen. Er stellt das Individuelle und Concrete dem Allgemeinen und Wesentlichen gegenüber, welches letztere eben nur in Gott erfaßt wird, somit auch eigentlich nur in Gott ist; daraus folgt, daß die Weltdinge nur für das empirische Denken außer Gott existiren.

Das eben Bemerkte wiedergibt zugleich auch den wesentlichen Inhalt dessen, was Rosmini in seiner oben erwähnten persönlichen Erwiderung an Gioberti, in welcher er den Vorwurf des Pantheismus

von sich abwehrte, zu bemerken sich veranlaßt sah.[1] Gioberti seinerseits konnte freilich das von Rosmini festgehaltene Esse der singulären Dinge außer Gott mit der scotistischen Häcceität vergleichen, welche einer gedankenhaften Apprehension schlechterdings widerstrebe, und das Caput mortuum einer mit unzureichenden Gedankenmitteln in's Werk gesetzten philosophischen Welterklärung repräsentire. Rosmini setzte diesem Vergleiche die Analogie der Gioberti'schen Anschauungsweise mit jener eines Scotus Erigena, Wilhelm von Champeaux, Amalrich von Chartres und David von Dinanto entgegen. Ebenso wälzte er den Vorwurf einer Denkverwandtschaft mit Kant und mit der nachkantischen deutschen Philosophie auf seinen Gegner zurück. Wenn Gioberti behaupte, daß das Essere ideale, sofern es nicht zugleich auch als Essere reale genommen werde, mit dem Menschen als denkenden Subjecte identisch sein müsse, so spreche er ja ganz im Sinne des idealistischen Transscendentalismus der deutschen Philosophie,[2] mit welcher er sich trotz seiner wiederholten pathetischen Declamationen gegen dieselbe nur allzusehr identificirt habe. Er eifert gegen die Intuition der reinen Idee und glaubt damit Hegel zurückgewiesen zu haben;[3] wenn er aber weiter behauptet, daß sich die Idee nur mittelst eines Urtheiles anschauen lasse, so trifft er eben hiedurch mit Schelling zusammen, welcher die Intuition mit dem Worte confundirt und dieses letztere Intuition nennt.[4] Diesem Irrthum fügt er weiterhin den Mißgriff Hegel's bei, das Verbum mentis oder das Urtheil mit der Idee oder dem Begriffe zu confundiren. Er behauptet nämlich, daß die Ausdrücke Substanz oder Existenz nur insoferne, als sie einen Concept enthalten, ein Urtheil ausdrücken; der Concept sei nämlich eine zusammengesetzte Idee, welche die im Urtheile auseinandertretenden Notionen in sich enthalte. Er merkt also nicht, daß das Urtheilen wesentlich im Affirmiren bestehe, welches eine subjective Geistesthätigkeit ist, während der Concept oder die Idee nicht eine Operation des Geistes, sondern ein Object desselben ist, auf welches sich allerdings eine Operation des Geistes beziehen kann, die aber selbstverständlich vom Objecte

[1] Ein Resumé des Inhaltes der Schrift: Vincenzo Gioberti e il Panteismo (Mailand, 1847) bei Ferri, l'histoire de la philosophie en Italie au 19 siècle I, p. 477—479.

[2] Sulle categorie. p. 237.

[3] O. c., pp. 276 sgg.

[4] Siehe oben, S. 141.

als solchem unterschieden werden muß. Indem Gioberti so den wesentlichen Unterschied zwischen Subject und Object aus dem Auge verliert, kann er dahin kommen, die Idee mit der Sache, das Ideale mit dem Realen zu confundiren, womit er einen anderen Hauptirrthum Hegel's reproducirt, welcher aus seiner Idee die Dinge selber hervorziehen wollte. Gioberti begründet nämlich seinen Satz, daß das erste Wirkliche (prima cosa) auch die erste Idee sein müsse, daraus, daß jede Sache ein Concept, jeder Concept eine Sache sei. Kühner hätte sich selbst ein Hegel nicht ausdrücken können; zugleich liegt offen da, daß die Identification von Körper und Concept unter einem Materialismus und Idealismus ist. Wenn Gioberti weiter noch hinzufügt, daß das Primum psychologicum, welches alle Ideen producirt, und das Primum ontologicum, welches alle Dinge producirt, in Eins zusammenfallen müssen, so heißt dieß das seelische Princip des Denkens mit der schöpferischen Ursache der Dinge identificiren; und dieß ist Pantheismus. Aus der Fusion des Idealen und Realen erzeugte sich die Hegel'sche Dialektik, welcher gemäß die Idee das Denkende ist; auch nach Gioberti ist es nicht der Mensch, welcher denkt, sondern die Idee in ihm und durch ihn, der Mensch ist nur passiver Hörer dessen, was die Idee oder Gott in ihm sagen. Diese Anschauungsweise ist aber nur eine Consequenz der oben erwähnten Gioberti'schen Identificirung von Idee und Urtheil. Zufolge dieser Identification kann es nicht mehr auffallen, wenn Gioberti der Idee auch ein Sprechen zuerkennt, obwol es immerhin überraschen muß, daß damit nicht bloß ein mentales, sondern ein sinnlich verlautbartes Sprechen gemeint ist, mittelst dessen der Anfang des menschlichen Sprechens actuirt wurde. Damit glaubt Rosmini die letzte der oben erwähnten, von Gioberti ihm insinuirten Heterodoxien zur Genüge beleuchtet zu haben.

Rosmini ist nun weiter auch bemüht, den auf die falsche Deutung seiner allgemeinen Seinsidee gestützten Vorwurf eines falschen Subjectivismus abzuwehren.[1] Gioberti spreche von der Seinsidee immerfort so, als ob sie bloß ein logisches Commune, ein letztes höchstes Genus zu bezeichnen hätte, während Rosmini oft genug erklärt habe, daß sie nur uneigentlicherweise ein Generale genannt werden könne, sondern im eigentlichen Sinne als Universale verstanden sein wolle, aber auch dieß letztere nur in Beziehung auf die contingenten Dinge; denn

[1] O. c., p. 237, not. 1.

von dieser Beziehung abgesehen sei sie in Particulare. Eine Mißdeutung ist es ferner, wenn Gioberti ihre Bezeichnung als Ens possibile dahin versteht, daß sie der Actualität ermangle, also nicht wirklich ein Ens ideale wäre, während die von ihr prädicirte Possibilität eben wieder nur auf die realisirbaren contingenten Dinge Bezug hat. Unrichtig ist ferner Gioberti's Unterstellung, daß die Seinsidee Rosmini's bloß im menschlichen Geiste subjectire, während Rosmini nur gemeinhin sagte, daß sie als Idee nicht außerhalb des Geistes sein könne, wobei vorausgesetzt wird, daß sie ihr Sein zunächst im göttlichen Denken habe. Mit dieser Richtigstellung erledige sich auch der Vorwurf einer Identificirung jener Idee mit der menschlichen Seele oder dem menschlichen Wesen, worauf Gioberti seine Anklagen gegen den angeblichen Pantheismus und Sensismus der Rosmini'schen Doctrin gestützt habe. Wenn umgekehrt Gioberti aus der Bezeichnung des Essere ideale als Essere iniziale die Folgerung zieht, daß damit ein Werden in Gott selbst hineinverlegt werde, so macht er sich der Verwechselung eines subjectiven Denkvorganges, in welchem eine erste anfängliche Vorstellung vom Sein als solchem zur Unterlage der Verständigung über das complete Wesen Gottes gemacht wird, mit einem in's göttliche Sein fallenden Geschehen schuldig.[1]

Gioberti begreift nicht, wie Rosmini, wenn er das Essere ideale als einen Wiederschein des göttlichen Seins im menschlichen Denken anerkennt, die Identität desselben mit dem göttlichen Wesen in Abrede stellen wollen könne. Gioberti stützte sich — bemerkt Rosmini zu dieser Äußerung seines Gegners[2] — auf das Argument, daß jede Appertinenz Gottes mit seinem Wesen identisch sein müsse; dieses Argument hat jedoch nur eine beziehungsweise Geltung, sofern man die Appertinenz nicht von allem Übrigen, wodurch die göttliche Wesenheit constituirt wird, im Denken unterscheidet. Wenn Gioberti dem gegenüber auf der absolut einfachen und somit absolut untheilbaren Natur Gottes besteht, so muß auf den Unterschied zwischen realer und gedankenhafter Theilung hingewiesen werden; daß das von der göttlichen Wesenheit gedankenhaft Abgetrennte nicht mehr Gott genannt werden könne, ist richtig, schließt aber keine Inconvenienz in sich. Gioberti stellt das Dilemma, Alles was ist, müsse entweder Gott oder Creatur sein, ein Mittleres gebe es nicht. Rosmini anerkennt dieses Dilemma

[1] O. c., p. 477, not. 2.

[2] Teosofia IV, pp. 356 sgg.

in Bezug auf die realen Existenzen; anders aber verhalte es sich mit rein idealen Dingen. So können z. B. die zwischen Gott und den Creaturen bestehenden Relationen nicht selber wieder Creaturen genannt werden; sie sind vielmehr etwas dem Vorhandensein der Creaturen Nachfolgendes. Die Idee oder das Essere ideale läßt sich als etwas im Gedanken von Gott Abgetrenntes unter einem doppelten Gesichtspunkte fassen, nämlich sofern es trotz seiner Abtrennung göttliche Qualificationen in sich zurückbehält, ohne Gott selber zu sein, und zweitens sofern es etwas von der göttlichen Wesenheit gedankenhaft Abgetrenntes ist; in letzterer Beziehung kann es eine Creatur genannt werden in jenem Sinne, in welchem Alles, was entweder durch Creation oder in Folge der Creation ist, als creatürlich bezeichnet werden kann. Völlig belanglos ist der Einwand, daß das Essere ideale, wenn es keine Realität sein soll, überhaupt gar nicht sein könne, somit ein Nichts sei. Man unterscheidet z. B. die Idee des Brotes vom realen Brote; Niemand wird sagen, daß die vom realen Objecte unterschiedene Idee desselben gar nichts sei.

Rosmini bezeichnet Gioberti und dessen Anhänger, unter welchen er speciell Nallino und Bertini[1] namhaft macht, als realistische Ideologen,[2] und hebt an ihnen als charakteristisch hervor, daß sie alle Realität in die Idee verlegen wollen, was eine Contradictio in terminis involvire. Er sieht in dieser realistischen Ideologie den verfehlten und überflüssigen Versuch einer Verbesserung des von ihm selber aufgestellten philosophischen Systems. Überflüssig war dieser Verbesserungsversuch, weil die Intuition der Seinsidee durch den Menschen als empfindungsfähiges Subject vollkommen ausreicht, den Ursprung der Ideen und die Erkenntnißfacta des menschlichen Geistes zu erklären. Für verfehlt erklärt er die vermeintliche Verbesserung seines Systems durch die realistische Ideologie, weil die Annahme einer Anschauung des unendlichen Realen nicht nur nicht durch das natürliche Bewußtsein des Menschen bezeugt ist, sondern dem gemeinmenschlichen Denken geradezu widerstrebt. Den besten Beweis hiefür liefert Gioberti's Weise, die Denknothwendigkeit seines realistischen Ideologismus zu beweisen. Er sagt,[3] der Gedanke eines bestimmten Objectes, z. B. des

[1] Über Rosmini's Polemik gegen Bertini vgl. meine Abhandlung: Rosmini's Stellung in der Geschichte der neueren Philosophie (Wien, 1884), SS. 24 ff.

[2] Teosofia II, p. 110.

[3] Vgl. Gioberti, Errori I, pp. 336 sgg.

vor ihm liegenden Buches, schließe ein doppeltes Erkenntnißelement in sich, ein individuelles, welches sich auf das vor ihm liegende singuläre Buch bezieht, und ein generisches, welches auf alle möglichen Bücher, somit auch auf das Möglichsein des vorliegenden Buches sich beziehe; diese Möglichkeit muß aber, woferne sie eine reelle Möglichkeit sein soll, auch einen reellen Grund haben, der nur in dem das Möglichsein eines bestimmten concreten Objectes denkenden absoluten Geistes gegeben sein könne. Rosmini[1] erwidert in seiner Beleuchtung dieser Deduction Gioberti's, daß derselbe die reale Möglichkeit des gegebenen singulären Objectes in einem ganz außergewöhnlichen Sinne verstehe; er nehme an, daß das Mögliche, wenn es als Mögliches nicht etwas Reales wäre, überhaupt gar nichts wäre. Er ist sonach der Ansicht, daß das Reale nicht bloß einen bestimmten Seinsmodus ausdrücke, sondern jeden Seinsmodus in sich fasse, daß es in aller Weise, nämlich ideal und real, sei. Läßt man diese Deutung des Ausdruckes „real" auf sich beruhen, so kann es doch nicht ungerügt hingehen, daß Gioberti das Realsein der Möglichkeit als gleichbedeutend nimmt mit Begründetsein in einer realen Sache. Das Begründetsein der Möglichkeit in einer realen Sache (Ursache) ist zwar an sich ganz richtig; unwahr aber ist, daß die reale Möglichkeit und das sie Begründende zwei von einander unterschiedene Realitäten seien, wie man nach Gioberti's Worte anzunehmen hätte. Allerdings fügt er sofort bei, daß die reale Sache, in welcher die mögliche Sache begründet sei, nicht gleicher Natur mit dieser sein könne, weil sonst die mögliche Sache nicht eine mögliche, sondern eine reale Sache wäre; damit nimmt er aber zurück, was er früher über das Realsein des Möglichen als solchen gesagt hatte: und es erhellt nicht, aus welchem Grunde er sich gegen die Anerkenntniß dessen sträuben will, daß das Mögliche als solches etwas Ideales sei. Gioberti sagt, das Mögliche bedeute das Denkbare, indem das Maß des Möglichen das Intelligible, d. i. das Gedachtwerdenkönnende sei: er übersieht, daß von dem Maße einer Sache nicht auf die Natur der Sache geschlossen werden könne, und begeht überdieß den logischen Fehler, das zu Beweisende als Beweisgrund des Behaupteten geltend zu machen. Unter dem Möglichen ist einfach dasjenige zu verstehen, was ohne Widersinn gedacht werden kann; das Denkbarsein bestimmt die Natur des Möglichen

[1] Teosofia IV. pp. 562 sqq.

nicht an sich, sondern in dessen Verhältniß zum Geiste, der es anschaut, und zufolge der Abwesenheit eines Widerspruches anschauen kann. Denkbarsein bedeutet nichts Anderes, als daß etwas Object des Gedankens sein kann; der Gedanke ist aber nicht die Wurzel seines Objectes, er steht vielmehr zu seinem Objecte in einem Gegensatzverhältniß. Es ist sonach verfehlt, wenn Gioberti von einer Wurzel der möglichen Sache im göttlichen Geiste spricht. Wenn das Mögliche als Object des Gedankens irgend eine Wurzel haben soll, so kann diese weder ein Subject sein, welchem es zu inhäriren hätte, noch der Gedanke Gottes oder irgend einer Creatur, sondern nur etwas im Objecte selber Gelegenes. Die Zurückführung der generischen Idee vom Buche auf das göttliche Denken kann nur zu dem Ergebnisse führen, daß dasselbe ein vom göttlichen Geiste angeschautes Mögliches sei, nicht aber, daß dieses Mögliche dem göttlichen Geiste inhärire, als ob derselbe Subject dieses Möglichen wäre.[1] Die Möglichkeit eines appercipirten Dinges ist kein nothwendiges Ingrediens des Gedankens von demselben, sondern wird erst in nachträglicher Reflexion Gegenstand des Denkens, welches vom Gedanken der Sache zum Gedanken der Relationen der Sache fortschreitet. Gioberti sagt, der letzte Grund irgend einer Sache könne kein absoluter und nothwendiger Grund sein, wenn er nicht concret ist; und wo kein Denkendes vorhanden sei, sei auch kein Grund vorhanden. Der Ausdruck: „concreter Grund" ist ein Lieblingswort Gioberti's, der einer einmal angenommenen Denkgewohnheit entspricht. In Wahrheit bedeutet Grund nichts Anderes als eine Erkenntniß, in welcher sich der um das Warum einer Sache fragende Geist Antwort gibt. Daß diese Antwort concret, wie ein Körper, eine Substanz u. s. w. sein müssen sollte, wird sich ohne Widersinn nicht behaupten lassen. Ebenso unpassend ist es, den Denkenden zum Grunde vorhandener Sachen zu machen; der Grund ist nicht etwas Denkendes, sondern etwas Gedachtes, wenn man nicht

[1] Chi dicesse: „il color rosso consta del color rosso e della stamigna su cui è disteso il color rosso" non direbbe egli una proposizione ripugnante? perchè nel color rosso altro non c'è che il color rosso, e quel di più che vi si aggiugne, sia stamigna o legno o metallo, non è il color rosso. Se il libro generico è in Dio, sarà per questo Iddio il libro generico? Dunque non sarà mai vero che „l'idea generica del libro consti del libro generica e i Dio"; nè sarà mai vero che il pensiero del primo sia il pensiero del secondo ma rimarranno sempre due pensieri, due concetti distintissimi. Teosofia IV, p. 567.

etwa nach Art der Subjectivisten den Act des Denkenden mit der gedachten Sache confundiren will.[1]

Rosmini hatte seine Ideologie nicht bloß gegen jene Männer, welche in der Absicht einer Wiedererneuerung der altitalischen Weisheit mit ihm einverstanden, dieses Unternehmen in anderer Weise verwirklichet sehen wollten, sondern auch nach verschiedenen anderen Seiten hin zu vertheidigen. Da traten einerseits Galluppi[2] und dessen Anhänger in Süditalien[3] mit Einwendungen gegen die Rosmini'sche Doctrin hervor; in Alfonso Testa zu Piacenza ließ sich noch ein letzter Zögling des Collegium Alberoni, aus welchem Romagnosi hervorgegangen war, mit seinen Bedenken gegen Rosmini's Lösung des erkenntnißtheoretischen Problems vernehmen.[4] Diese erweckte auch bei Anhängern der scholastisch-theologischen Schuldoctrin Bedenken, während Andere einem grundsätzlichen Empirismus zu Liebe von Rosmini's Ideologie nichts hören wollten und deren angebliche Christlichkeit oder Katholicität als Präsumtion beanstandeten. Einer der harmloseren Gegner Rosmini's war zweifelsohne A. Testa, welcher Rosmini's Geist und edlen Absichten die wohlwollendste Anerkennung angedeihen ließ und Rosmini's Ideologie als Product des Entwickelungsprocesses der neueren Philosophie historisch zu begreifen bemüht war, zugleich aber unumwunden aussprach, daß er in ihr das der philosophischen Forschung immerfort von neuem sich aufdrängende Grundproblem von der Wahrheit und Gewißheit der menschlichen Erkenntniß nicht gelöst sehe; er rechnet Rosmini's Ideologie unter die philosophischen Romanzen. Rosmini habe sich im Hinblicke auf die aus dem falschen Apriorismus Kant's herausgewachsenen philosophischen Irrthümer die Desobjectivirung der menschlichen Erkenntniß zum

[1] Finalmente vogliamo osservato, che chiamare Iddio reale, o com' egli dice, concreto, un elemento della nostra cognizione di un libro, e sostanza che regge quest' elemento, non può che suonar male, non pure ad orechi filosofici, ma fin anco ad orechi cristiani, sembrando che la stessa realità di Dio venga in composizione colle cose create, che ella sia sostanza di esse, ed esse accidenti di lei che è il relativo di sostanza, e che Iddio nella sua propria realità valga meno della nostra cognizione di un libro, come l'elemento di un tutto val meno del tutto. Teosofia IV, p. 569.

[2] Vgl. meine Abhandlung: Kant in Italien, S. 26.

[3] Vgl. Ferri O. c. I, p. 334.

[4] Il nuovo saggio sull' origine delle idee dell' abbate Rosmini esaminato dall' abbate Alfonso Testa (Piacenza, 1837). — Del male dello scetticismo suggettivo trascendentale e del suo rimedio (Piacenza, 1840).

Zwecke gesetzt. Dieß durfte jedoch nicht so weit gehen, daß der menschliche Geist aufgehört hätte, Geist zu sein; darum unterschied Rosmini den Act des Erkennens vom Objecte des Erkennens und erklärte, daß die Idee, in deren Lichte der Mensch erkennt, etwas vom Objecte des Erkennens Unterschiedenes sei. Als etwas vom subjectiven Denken unabhängig Bestehendes gehört die Idee bei Rosmini einer Ontologie von neuem Zuschnitte an, sie ist weder Substanz, noch Modus, noch Actus; das Essere ideale ist die Wahrheit der erkannten Sache, die Essenz der Wahrheit. Die in seinem Lichte geschauten Wesenheiten der Dinge sind Determinationen des an sich ursprünglich indeterminirten Seins, dessen Idee, ohne selber Form des Geistes zu sein, dem Menschen angeboren ist. Alle im Lichte der Seinsidee geschauten Ideen participiren am Wesen derselben, sind unwandelbar, ewig u. s. w., und zusammt der allgemeinen unbestimmten Seinsidee, deren Determinationen sie sind, nach Rosmini's Dafürhalten aller skeptischen Anstreitung entrückt, weil sie nicht Modificationen unseres Denkens, sondern eines von unserem Geiste angeschauten objectiven Seins sind. Testa findet nicht, daß es Rosmini gelungen wäre, die Objectivität der im Lichte der Seinsidee angeschauten unkörperlichen Entia intelligibilia aufzuzeigen. Es ist keine Aussage des unmittelbaren Bewußtseins, daß diese angeblichen Entia intelligibilia ein vom geistigen Denken unterschiedenes Sein haben; im Gegentheile scheint es, als ob man dabei stehen zu bleiben hätte, sie als Gebilde unseres Denkens anzusehen, die uns zufolge dessen, daß sie einer subjectiven Nothwendigkeit unseres Denkens entspringen, nothwendig als wahr erscheinen, ohne daß es bisher gelungen wäre, den gemeinmenschlichen Glauben an diese Wahrheit durch philosophische Gründe als an sich wahr und objectiv nothwendig zu erhärten. Die Rosmini'sche Seinsidee scheint nicht das geeignete Mittel eines solchen philosophischen Erweises zu sein; sie ist nicht jenes Licht, wofür Rosmini sie ausgibt, sondern gleicht weiter eher dem kosmogonischen Ei, aus welchem ein imaginatives Denken die Welt hervorgehen läßt. Den gemeinmenschlichen Gedanken des Seins als solchen von den Dingen abzutrennen, um sodann die Dinge im Lichte dieses Gedankens als wirklich seiende erscheinen zu lassen, scheint ein völlig unnützes Unternehmen zu sein.

Rosmini glaubte die Einwendungen eines Mannes, dessen Denken in einer der Vergangenheit anheimgefallenen Entwickelungsphase der

Philosophie wurzelte, auf sich beruhen lassen zu können. Mehr Gewicht legte er auf die Bemerkungen, welche in einem von dem römischen Jesuiten Dmowski veröffentlichten Lehrbuche der Philosophie[1] gegen Rosmini's Ideologie vorgebracht wurden.[2] Dmowski erkannte ihm das Verdienst zu, die Lehren sowol der Sensisten als auch der Aprioristen erfolgreich bekämpft zu haben, sah jedoch in der angebornen allgemeinen Seinsidee einen Überrest der von Rosmini selber bekämpften aprioristischen Theorien; es sei vom Übelflusse und auch unrichtig, Idee und Perception sachlich auseinanderzuhalten. Der Recurs auf angeborne Ideen sei überflüssig, da die Abstraction nicht das einzige und ausschließliche Vehikel zur Erzeugung allgemeiner Begriffe sei. Rosmini seinerseits findet es höchst bedenklich, der menschlichen Seele das Vermögen einer unmittelbaren Bildung allgemeiner Notionen zuzugestehen, welche als Erzeugnisse einer contingenten Kraft selber auch contingenter Natur sein müßten, somit auf objective Wahrheit und Gemeingiltigkeit nicht Anspruch haben könnten. Auf der Auseinander haltung von Idee und Perception besteht Rosmini deßhalb, weil nur unter dieser Voraussetzung die Perception, die an sich ein Act des Subjectes ist, objectiv wahr sein könne. Er gibt demzufolge auch die von Dmowski behauptete unmittelbare Selbsterkenntniß der menschlichen Seele nicht zu; das menschliche Ich könne sich nur im Mittel der Seinsidee intellectiv vernehmbar machen. Demnach könne man auch nicht so ohneweiters, wie Dmowski wolle, von einer der Seele unmittelbar eignenden Fähigkeit sprechen, allgemeine Ideen oder Relationen, wie jene der Entität der Activität, Actualität, Permanenz u. s. w. zu percipiren. Wie diese Dinge ohne ein eingeschaffenes Licht percipirt werden sollten können, habe Dmowski nicht aufgehellt; er habe gleich Locke einfach der Seele das Vermögen hiezu zugesprochen, nur mit dem Unterschiede, daß er dasjenige, was Locke durch Reflexion zu Stande kommen läßt, einer Intuition zuweise. Eine derartige Intuition zulassen, heiße der Seele ein schöpferisches Vermögen zuweisen.

Dmowski's kritische Bemerkungen gegen Rosmini's Ideologie sind, wie Rosmini selber anerkennt, in anstandsvollem Tone gehalten und von jeder übelwollenden Nebenbeziehung frei. Auch war Dmowski

[1] Institutiones philosophicae. Rom, 1840.

[2] Sulla teoria dell' essere ideale, risposta al R. P. G. L. Dmowski della C. d. J. (Mailand, 1842). Aufgenommen in Rosmini's Opuscoli morali p. 413—443.

im vollen Rechte, wenn er gegenüber der Abtrennung des Essere ideale vom menschlichen Seelenwesen auf die Lichtnatur des letzteren hinwies, welche die Annahme eines besonderen- vom Seelenwesen unterschiedenen Essere ideale als Vehikel der Intellection überflüssig zu machen schien. Es war wirklich von Seite Rosmini's ein Fehler, die menschliche Seele an sich nur als Empfindungswesen zu fassen, und den Erklärungsgrund der Objectivität ihrer intellectiven Appercep-tionen in etwas außer ihr Gelegenes zu verlegen. Daß mit der wahrhaften Geistigkeit der intellectiven Denkauffassung auch schon die rechte Objectivität derselben gegeben sei, muß als unmittelbar feststehend angenommen werden; auf die unmittelbare Gewißheit dessen ist die Berechtigung der Philosophie als solcher gegründet, die objective Wahrheit einer echt geistigen Auffassung der Dinge beweist sich unmittel-bar durch sich selber. Nur bleibt diese nicht bei den Formalbedingungen der geistigen Erfassung des in der Erfahrung Gegebenen stehen, wie dies bei Rosmini und seinem Gegner der Fall ist, sondern will unmittelbar in den Grund der Sache selber schauen und das Wesen derselben erfassen. Die philosophische Erkenntniß ist wesentlich speculative Real-erkenntniß, welche sich in den geistig apprehendirten Ideen der Dinge vermittelt; das specifische Object ihrer Erkenntniß sind die hinter den Erscheinungen stehenden lebendigen Wirkungsgründe des in der Er-fahrung Gegebenen, in deren geistiger Apprehension sich der menschliche Geist von der empirischen Erkenntniß des Gegebenen zur idealen Auffassung desselben aufschwingt und in der lebendigen Actuation und Durchbildung der idealen Apprehension das Thun und Wirken der Gestaltungsmächte der gegebenen Wirklichkeit geistig reproducirt.

Dem Gesagten zufolge kann die Aufgabe einer philosophischen Kritik der Rosmini'schen Ideologie nur darin bestehen, die Unzureichendheit der von Rosmini aufgebotenen Mittel zur Schaffung einer wahrhaft speculativen Erkenntniß aufzudecken; eine Bekämpfung derselben vom Standpunkte und zu Gunsten eines unphilosophischen Empirismus, welche einzig auf Entdeckung von Widersprüchen und Unvereinbarkeiten der Rosmini'schen Doctrin mit dem gewöhnlichen Denken ausgeht, ist von vorneherein als unberechtiget abzuweisen. Dieß gilt speciell von einem anonymen Libell,[1] dessen Verfasser es geradezu auf eine Ver-nichtung des philosophischen Credits Rosmini's abgesehen zu haben

[1] Lettere intorno al nuovo saggio dell' abate A. Rosmini-Serbati sopra l'origine delle idee. Monza, 1851 (2da ed.).

schien. Der Anonymus leitet alle allgemeinen Ideen aus Abstraction ab und erkennt deßhalb in der angebornen Seinsidee Rosmini's eine überflüssige und verfehlte Fiction. Ebenso verfehlt, wie diese Fiction, sei auch die Begründung derselben. Rosmini stelle, um die Unmöglichkeit einer Bildung der allgemeinen Ideen durch Abstraction zu erweisen, einen völlig falschen Begriff von Abstraction auf; indem er weiter die allgemeinen Ideen auf Grund der a priori vorhandenen Seinsidee durch die judicative Thätigkeit gebildet werden lasse, lege er auch völlig verkehrte Ansichten über das Wesen der judicativen Thätigkeit an den Tag. In summa: Rosmini spreche der abstractiven Thätigkeit das ab, was eben einzig durch sie geleistet wird; er lege der judicativen Thätigkeit etwas bei, was sich mit dem Wesen derselben schlechterdings nicht verträgt. Unter der Abstraction verstehe Rosmini die Decomposition einer particulären Idee in ihre beiden constitutiven Elemente: Commune und Proprium; das Commune sei sonach schon vor der Abstraction da, die Abstraction mache es nicht, sondern finde es vor. Damit werde der Begriff der Abstraction völlig auf den Kopf gestellt. Die particuläre Idee bietet einfach nur concrete Momente dar, deren jedes sich universalisiren läßt; die Abstraction deckt nicht ein allgemeines Moment der particulären Idee auf, sondern erhebt das Particuläre durch stufenweise Verallgemeinerung zu fortschreitend abgezogeneren Begriffen, z. B. Titus, Mensch, lebendes Wesen u. s. w. Rosmini wirft den Lockeanern vor, das allgemeine Element nicht erkannt zu haben, welches in jedem particulären Objecte enthalten sei. Wie kann aber, wenn das allgemeine Element, und zwar vor Allem die Idee der Existenz wahrhaft in der particulären Idee enthalten ist, das neben ihr darin enthaltene Proprium wahrhaft particulär sein? Wie kann der Baum, in welchem nicht die Idee einer besonderen Existenz, sondern die Idee der Existenz gemeinhin enthalten ist, die individuelle Existenz gerade dieses bestimmten Baumes repräsentiren? Dem gesunden Sinne widerstreitet es, daß Rosmini die particuläre Idee durch Abstraction in zwei Hälften aufgelöst werden läßt, deren keine für sich ein Ganzes sei, während doch das unbefangene Denken sagt, daß durch Abstraction eine neue Idee gewonnen werde, welche nach und neben der bereits vorhandenen particulären Idee als eine zweite für sich bestehende Idee hervortritt, während die erstere in ihrer Integrität zu beharren fortfährt. Rosmini behauptet, daß das Commune, das eine der beiden constitutiven Elemente der particulären Idee, keine Realität außer dem

Intellecte habe; daraus würde folgen, daß unseren Ideen die Beschaffenheit der Dinge außer uns nicht entspreche; und da auch das Proprium der particulären Dinge eine Verallgemeinerung zuläßt, so würde auch diesem, sobald es in seiner Allgemeinheit gedacht wird, nichts Reales entsprechen und somit ein completer Nullismus die Consequenz der Rosmini'schen Ideologie sein.

Rosmini behauptet — fährt die Kritik weiter — daß die Wahrnehmung der Sensationen der Erkenntniß des ihnen entsprechenden Objectes vorausgehe und der disparate unverbundene Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung erst durch das Denken zur Einheit verbunden werde. Damit soll die von Locke gefühlte, aber nicht überwundene Schwierigkeit bezüglich der Realität des Substanzbegriffes beseitiget werden, als ob die dem unbefangenen Denken von selbst einleuchtende Realität des Substanzbegriffes irgend einer besonderen Nachweisung bedürftig wäre. Rosmini kommt es hiebei darauf an, die von ihm der judicativen Thätigkeit zugewiesene Bedeutung zu erhärten. Die Realität eines Außendinges soll nur in Folge eines Urtheiles sich ergeben, mittelst dessen das Sein als Prädicat vom sinnlich appercipirten Dinge ausgesagt werde; die Attribution des Prädicates setzt aber doch schon das Vorhandensein des Subjectes voraus, dem es attribuirt werden soll, somit kann das Sein oder die Existenz desselben nicht erst durch die Attribution des Prädicates zur geistigen Wahrheit werden. Damit entfällt nun auch die Nothwendigkeit einer aprioriſchen Seinsidee, welcher zu Liebe Rosmini der Urtheilsthätigkeit eine creative Vermöglichkeit zuzuweisen sich bewogen fühlt.

Wie steht es jedoch um das Sein — fragt der Anonymus weiter — dessen Idee dem sinnlichen Objecte applicirt werden soll? Das Object soll in Folge dieser Application als existent erkannt werden; die Existenz wandelt sich unter der Hand in eine Subsistenz um. Und doch soll die zu applicirende Idee bloß ein Essere possibile bedeuten, eine rein negative Idee sein, welche nichts Positives in sich schließe! Rosmini bleibt aber bei Charakterisirung seiner Seinsidee nicht consequent stehen, sondern bezeichnet sie andererseits auch wieder als die Idealität und Indetermination des Seienden, als eine Idee, durch welche allein nichts erkannt wird, als eine bloße Potenz des Geistes, als etwas dem Intellectus agens der Scholastiker Ähnliches, als Tabula rasa, endlich als dasjenige, mittelst dessen der Mensch ein rationales Wesen ist. Diese verschiedenen Bezeichnungen einer und

derselben Sache stehen theils unter einander im Widerspruche, theils sind sie an sich unrichtig gewählt und entsprechen demjenigen nicht, was durch sie bezeichnet wird. Die Perception soll in einer in der Einheit des Bewußtseins sich vollziehenden Syntheſe der Seinsidee mit der sinnlichen Wahrnehmung bestehen. Was hat man unter der Einheit des Bewußtseins zu verstehen: ist sie eine Seelenpotenz oder ist sie mit der Seeleneſſenz identisch? Letzteres widerspricht dem thomistischen Satze, daß der Actus der Eſſenz das Esse sei; ersteres hieße die Psychologie mit einem neuen, bisher unbekannt gewesenen Seelenvermögen bereichern. Die Formation der intellectiven Perception involvirt nach Rosmini ein Urtheil über die Subsistenz eines Dinges zusammt der durch Universalisation vermittelten Idee des Dinges. Hiebei wird also die früher erwähnte Behauptung preisgegeben, daß das Urtheil selber schon die Idee voraussetze; dasselbe wird jetzt vielmehr zu einem constitutiven Momente der Idee gemacht. Unsere intellective Perception soll sich auf zwei Objecte: Körperwelt und menschliches Selbst, beschränken; somit wäre alles Andere, wovon wir sonst noch Kenntniß haben: Gott, die reinen Geister, die metaphysischen und moralischen Wahrheiten u. s. w. kein Object der intellectiven Perception. Aus der intellectiven Perception sollen sich die specifischen Ideen der Dinge gewinnen lassen. Es ist aber schlechterdings nicht abzusehen, wie? Nach Rosmini faßt die intellective Perception die angeborne Seinsidee, die Sensation und die Verbindung beider im Urtheil in sich. Aus keinem dieser drei Elemente läßt sich die specifische Idee abstrahiren; nicht aus der angebornen Seinsidee, weil sonst alle Ideen angeboren sein müßten; nicht aus der Sensation, welche ja gar nichts Allgemeines in sich enthält; nicht aus dem Urtheile, da dieses nicht selbst Idee ist, sondern die Idee voraussetzt. Somit gehen die allgemeinen Ideen der Dinge in Rauch auf.

Zur vollständigen Würdigung dieser Art von Kritik ist noch hinzuzufügen, daß der Anonymus wiederholt Locke und Condillac gegen Rosmini in Schutz nimmt, letzteren gelegentlich auf die ererbte scholastische Logik verweist und ihm schließlich in Erinnerung bringt, daß die Unfehlbarkeit auf Erden ausschließlich dem obersten Stellvertreter der ewigen Wahrheit eigne. Durch diese Mahnung, in welcher der constitutive Mitantheil des Gesammtepiscopates an der unfehlbaren Lehrauctorität des sichtbaren Oberhauptes der Kirche ignorirt wird, sollte der philosophische Stolz Rosmini's gerügt werden, zu dessen

Beschämung in den letzteren Partien der Schrift ziemlich drastische Mittel aufgeboten werden. Schließlich wird noch die Erwartung einer heilsamen Umkehr des gedemüthigten Philosophen ausgesprochen. Daß diese Art von Polemik mit katholischer Frömmigkeit und christlicher Charität sich nicht vertrage, bedarf keiner ausdrücklichen Erwähnung; die nebenher gehende Anerkennung der geistigen Begabung Rosmini's ist eine höchst unzureichende Palliative der aus der Schrift allenthalben hervorblickenden Gehässigkeit der Gesinnung.

Und doch wird dieses Übelwollen noch um ein Ziemliches überboten in einer Schrift, welche um die Zeit, als die Untersuchung über die kirchliche Zulässigkeit der Rosmini'schen Doctrin noch in der Schwebe war, in Neapel erschien,[1] und als Warnung vor einer die christliche Gläubigkeit gefährdenden philosophischen Neologie in ein den Zwecken christlich-kirchlicher Restauration gewidmetes Sammelwerk[2] aufgenommen wurde. Sie verbreitet sich über Rosmini's Gesammtlehre und läuft, den theoretischen Theil derselben betreffend, in eine Anklage auf latenten Pantheismus aus, dessen Reflexe auch im praktischen Theile derselben zu erkennen wären. Als Quellen, aus welchen Rosmini seine Irrthümer geschöpft habe, werden neben der neudeutschen Philosophie im Besonderen noch die Schriften des französischen Ex-St. Simonisten Leroux bezeichnet. Den philosophischen Grundirrthum Rosmini's sucht der Kritiker in der Auffassung der indeterminirten Seinsidee als einer göttliches und creatürliches Sein in univokem Sinne umfassenden Idee; damit werde der Wesensunterschied zwischen Gott und Creatur aufgehoben und das Beide umschließende unbestimmte Sein zum Grundelemente des göttlichen und creatürlichen Seins gemacht. Dieser allgemeine pantheistische Grundzug der Rosmini'schen Doctrin trete in den einzelnen Partien derselben unter mannigfachen Formen hervor: als Autotheismus in der Lehre vom menschlichen Intellecte, als spiritueller Pantheismus in den Erörterungen über die geschöpflichen Intellecte im Allgemeinen, als unitarischer Pantheismus in Rosmini's Auslassungen über die ideale Menschheit, welche völlig jenen des Humanitariers und Perfectibilisten Leroux nachgebildet

[1] Sul valore scientifico e sulle pratiche conseguenze del sistema filosofico dell' abate Rosmini ricerche dell' autore del saggio sul socialismo. Neapel, 1853.

[2] Tesoro cattolico. Scelta di opere antiche e moderne atte a sanar le piaghe religiose e politiche che affligono l'odierna società. Classe I: Dogmatica, polemica e filosofia morale. Vol. XIII.

erscheinen. Die Consequenzen dessen träten in Rosmini's Ethik und Societätslehre zu Tage, deren anstößige und bedenkliche Aufstellungen der Kritiker umständlich beleuchtet. Wir werden in den unmittelbar folgenden Abschnitten Gelegenheit finden, auf diese Beleuchtung und die ihr zu Grunde liegenden Anlässe und Motive zurückzukommen.

Sechster Abschnitt.

Rosmini's Thätigkeit auf dem Gebiete der Ethik. Seine Bemühungen um die Wiederherstellung des richtigen Standpunktes der philosophischen Moral; Zusammenhang der ethischen Betrachtungsweise Rosmini's mit seinen ontologischen Grundanschauungen. Beanstandungen der ethischen Gesammtauffassung Rosmini's und controverse Erörterungen über einzelne Punkte derselben.

Rosmini sieht in seinen ontologischen Grundanschauungen die denknothwendigen Voraussetzungen einer Ethik, welche der Natur des Sittlichen als solchen gerecht werden will. Die philosophische Ethik sei im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts durch den Sensismus corrumpirt worden, welcher den Eudämonismus zum Principe der menschlichen Freithätigkeit machte und in seinen extremsten Ausläufern die Moral als solche förmlich negirte. In der italienischen Philosophie wurde dem Eudämonismus durch das Zurückgehen auf den Standpunkt der aristotelischen Ethik Bahn gebrochen;[1] F. M. Zanotti († 1777) bezeichnete in seinem Compendium der aristotelischen Ethik[2] die Glückseligkeit als den absoluten Zweck der menschlichen Handlungen, der durch die menschlichen Tugenden zu verwirklichen sei. Damit wurde die Tugend ihrer absoluten Bedeutung beraubt und

[1] Vgl. die dem ersten Bande der Opere di filosofia morale Rosmini's vorausgeschickte Prefazione p. XIV. — Wir citiren in allem Nachfolgenden diesen Band, welcher Rosmini's Principj delle scienze morale (p. 1-127) zusammt einer ihnen angeschlossenen Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale (p. 129—480) enthält, unter dem Titel Principj. Die übrigen Theile der Opere morali sind: Vol. II: Antropologia in servigio della scienza morale. Vol. III: Della coscienza morale Libri III. Vol. IV: Opuscoli morali.

[2] Filosofia morale secondo l'opinione dei Peripatetici ridotta in compendio da F. M. Zanotti (neuer Abdruck dieser Schrift: Florenz, 1881).

zum bloßen Mittel herabgewürdiget; war einmal eine bloß relativ Werthschätzung der Tugend aufgekommen, so konnte dieselbe bis zu einem Minimum herabgedrückt werden. So erklärt sich, daß, wie in der alten griechischen Philosophie auf Aristoteles ein Epikur gefolgt war, in der italienischen Philosophie nach Zanotti seinerzeit ein Gioja kommen konnte, dem es vorbehalten war, das anderwärts auf ethischem Gebiete zur Herrschaft gelangte Princip des Sensismus in Italien zu repräsentiren. Da sich die Unnatürlichkeit des Bemühens um eine sensistische Begründung der Moral nicht verkennen ließ, so versuchten Andere, den Verstand zum Principe der Moral zu machen, was aber im Grunde auf dasselbe hinauslief, indem auch hier, wie in der Moral des möglichst angenehmen Lebensgenusses, das subjective menschliche Interesse das Ausschlaggebende war; indeß wurden in der Moral des Verstandes doch höhere und allgemeinere Interessen in den Vordergrund gestellt, und das in der Förderung und Verallgemeinerung der intellectuellen Bildung gegebene civilisatorische Moment mit Vorliebe betont. Diese Richtung, welche in Italien durch Romagnosi vertreten war,[1] leidet aber an dem principiellen Gebrechen, intellective und moralische Ordnung mit einander zu vermengen. Die intellectuelle Bildung und die mit ihr zusammenhängende Vervollkommnung der gesellschaftlichen Zustände ist allerdings ein hohes Gut, verhält sich aber doch nur als Vorstufe zu einem höheren Gute, zur Moralität, welche mit der intellectuellen Bildung als solcher nicht schon gegeben ist; denn die Mittel des Verstandes können gleich sehr guten und schlimmen Zwecken dienstbar gemacht werden.

Die Abscheidung der moralischen Ordnung von der intellectiven vollzieht sich in unserem Denken durch die Unterscheidung dessen, was sein soll, von demjenigen was ist. Dasjenige was ist, ist für uns einfach etwas Gegebenes, sonach nur Object des anschauenden und begreifenden Intellectes; das Seinsollende aber ist nicht etwas einfach Gegebenes, es kann vielmehr ohne unser Zuthun nicht zur Wirklichkeit gelangen, obschon es sich auf Grund der ohne unser Zuthun gegebenen Wirklichkeit realisirt. Beide Ordnungen, die intellective und die moralische, sind objectiver Natur, nur mit dem Unterschiede, daß die erstere das thatsächlich Gegebene oder Reale, letztere etwas noch nicht zur Realität Gelangtes, somit vorläufig nur Ideales

[1] Principj, pp. 133 sgg.

zu ihrem Inhalte hat. Der Irrthum derjenigen, welche die Moral auf den Verstand gründen wollten, bestand sonach darin, daß sie die thatsächlich gegebene Wirklichkeit schlechthin auch schon für das Seinsollende nahmen, welches in jedem Momente schon insoweit wirklich sei, als es wirklich sein könne. Selbstverständlich konnte hiebei das Seinsollende nach seiner absoluten Bedeutung oder nach dem, was es an sich und unabhängig von der thatsächlich gegebenen Wirklichkeit ist, nicht zu seinem Rechte kommen. Zur thatsächlich gegebenen Wirklichkeit gehören außer den unentwickelten oder unvollkommen entwickelten Daseinszuständen auch alle subjectivistischen Lebensinteressen, welche sich oft genug gegen die volle Verwirklichung des Seinsollenden sträuben oder dieselbe nur insoweit zulassen wollen, als sie selbst hiebei auf Befriedigung zu rechnen haben. So hat also die auf das Verstandesdenken gegründete Moral mit der sensistischen die Nichtanerkennung der absoluten Bedeutung der moralischen Ordnung als einer über die thatsächlich gegebene erfahrungsmäßige Wirklichkeit hinausgreifenden und auf sich selber stehenden Ordnung gemein. Hierin liegt der Grund, weßhalb Rosmini das Essere morale als eine besondere Seinsform vom Essere morale unterschieden sehen will; zugleich erkennt er im Essere morale denjenigen Seinsmodus, in welchem sich die vollkommene Ausgleichung und Conformation des Essere reale mit dem Essere ideale vollzieht, dessen denknothwendige Exigenzen ohne eine solche Ausgleichung unerfüllt und unwirklich bleiben würden. Die absolute Geltung der sittlichen Ordnung ist somit letztlich auf die unerläßlichen Exigenzen des Essere ideale gegründet, welche im Essere reale verwirklichet werden sollen, daher es auch eine ontologische Denkforderung ist, das Essere reale aus seinen Beziehungen zum Essere morale zu verstehen, welche Beziehungen aber nur im Lichte des Essere ideale verstanden werden können. Rosmini nennt dieses im Lichte des Essere ideale vermittelte Verstehen des Essere reale das Verstehen des Seienden nach seinen gottgesetzten ideellen Zweckbeziehungen, welche den unterschiedlichen Seinswerthen des Realen entsprechen, und schließlich auf Gott als absolutes Object des menschlichen Willensstrebens hinweisen.[1] Das Wesen der Moralität als

[1] Rosmini hebt ausdrücklich hervor, daß nur die dem Menschen erfaßbaren und in den Bereich seiner Willensbethätigungen fallenden Zweckbeziehungen, welche in dem bekannten Spruche: Res homini, homo Deo, ausgedrückt sind, der ethischen Betrachtung anheimfallen, daher er die auf die allgemeine Zweckordnung der Welt-

Habitus des menschlichen Subjectes besteht in der freiwilligen, und durch das thatsächliche Handeln des Menschen ausgedrückten Anerkennung der im Lichte des Essere ideale erkannten Beziehungen des Essere reale auf das Essere morale; daher die erste unmittelbare Forderung an das intelligente moralische Subject nur diese sein kann, den selbsteigenen Willen dem Essere ideale oder dem Lichte der Vernunft zu conformiren.[1] Daran knüpft sich als unmittelbare praktische Folgerung die Forderung, daß man jegliches Seiende, welches Object eines sittlichen Handelns werden kann, nach seinem im Lichte der Seinsidee erkannten Seins- und Wesensgehalte praktisch zu würdigen habe.

Das Hauptbestreben Rosmini's ist auf die Erweisung der Objectivität und absoluten Geltung der moralischen Idee gerichtet. Von diesem Gesichtspunkte aus unternimmt er eine Überschau über alle ihm bekannten Moralsysteme, die er nach Ausschluß jener, in welchen entweder die Moral offen geläugnet wird, oder doch die das Moralsystem tragenden rationalen Grundvoraussetzungen in Abrede gestellt werden,[2] in subjectivistische und objectivistische eintheilt. Die subjectivistischen Systeme zerfallen wieder in solche, in welchen die sittliche Ordnung theils mit der sinnlichen Ordnung,[3] theils mit der Ordnung der Rationalität als solcher vermengt[4] oder von beiden nur im

dinge recurrirenden Fundirungen des sittlichen Gedankens (Jouffroy, Martini) als zu weit ausgreifend bemängelt: Principj, pp. 372 sgg. Il principio del fine, come vien posto dal signor Jouffroy — heißt es O. c., p. 378 — non è principio semplice; egli contiene del morale e del fisico, e nella sua parte fisica riman senza prova la sua forza obbligante.

[1] Principj, p. 153.

[2] Diese Grundvoraussetzungen werden in Abrede gestellt durch Bestreitung:
α) der Existenz der Wahrheit (Skepticismus);
β) der Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen (Sensisten, Subjectivisten);
γ) der Willensfreiheit des Menschen: Fatalisten, Prädestinatianer, Moral-Rationalisten (Collins), Calvinisten, Jansenisten, und jene Philosophen, welche das Handeln ausschließlich durch das Erkennen bestimmt sein lassen;
δ) der Existenz des absoluten Seins (Atheisten, Abgötterer, Pantheisten).

[3] Darunter ist zu subsumiren die Vermengung der sittlichen Ordnung:
α) mit der Naturordnung im Allgemeinen (Spinoza);
β) mit der Befriedigung aller sinnlichen Bedürfnisse;
γ) mit der Befriedigung einer bestimmten Art von sinnlichen Tendenzen.

[4] Die Vermengung der moralischen Ordnung mit jener der Rationalität als solcher kann in doppelter Weise statthaben:

subjectiven Denken des Handelnden unterschieden wird.[1] Die objectiven Moralsysteme haben vor den subjectivistischen entschieden den Vorrang, sind aber nicht gleichmäßig durchgebildet, indem einzelne aus ihnen nur

---

α) Suchen des Sittlichen in Intellectionen:
  αα) in der Wissenschaft;
  ββ) in der Klugheit (Sokrates);
  γγ) in dem Geschicke, etwas auf nützliche oder angenehme Art zu vollbringen.

β) Suchen des Sittlichen in affectiven Intellectionen:
  αα) in unreflectirten Intellectionen { der Selbstliebe, / der hingebenden Sentimentalität;
  ββ) in reflectirten und berechneten Intellectionen:
    ααα) Hedonisten (mit Einschluß der Ökonomisten, Moralisti medici (u. s. w.);
    βββ) Eudämonologisten:
      1. Seelenruhe (Epikur),
      2. specielle Güter { Vergnügen, / Macht, / Weisheit, / Ruhm u. s. w.,
      3. Glückseligkeit als Complex der mannigfaltigen Vollkommenheiten der Seele: Aristoteles,
      4. Glückseligkeit in der Einheit der menschlichen Vollkommenheit: Plato,
      5. Glückseligkeit in sinnlichen Freuden,
      6. Glückseligkeit in intellectuellen Freuden,
      7. Erfreuen an den glücklichen Folgen des tugendhaften Handelns,
      8. Genuß im Glücke der Tugend als solcher: Stoiker,
      9. Genuß im Erfreuen an der Schönheit der Tugend,
      10. Berechneter Genuß des individuellen Seins im Handeln: Aristipp,
      11. Handeln im Hoffen auf vollkommene Lust: Elpistiker,
      12. Tugend der Verzweiflung an einem vollkommenen Vergnügen: Hegesias,
      13. Handeln mit Berechnung auf den socialen Nutzen: Bentham,
      14. Handeln mit Berechnung auf die Güter des zukünftigen Lebens.

[1] Die hieher gehörigen Systeme sind zweierlei Art, je nachdem
  α) dem moralischen Imperativ ein besonderes Seelenvermögen zugegewiesen wird,
    αα) der moralische Sinn: Hutcheson;
    ββ) die moralische Anlage: Reid, Stewart;

negative Formalprincipien des sittlichen Handelns angeben,[1] andere das positive Formalprincip nicht so genau und bestimmt angeben,[2] als es im Interesse eines vollkommen durchgebildeten philosophischen Denkens zu wünschen wäre. Die von Rosmini gegebene Übersicht der verschiedenen moralphilosophischen Principien zeugt wol von einer sorgfältigen und genauen Orientirung in der Geschichte der Moralphilosophie, zu deren Bearbeitung, wie er bemerkt, es bis dahin in Italien, und so viel er zu wissen glaubt, auch in Frankreich noch nicht gekommen war, daher er sein Material nur aus deutschen und englischen Werken schöpfen konnte; zugleich auch macht die mit der abstract formalistischen Schematisirung verbundene Durcheinanderwerfung der verschiedensten Namen von sehr ungleichem philosophischn Werthe den Mangel einer historisch-pragmatischen Auffassung und Behandlung der Geschichte der Moralphilosophie in empfindlicher Weise fühlbar. Und nebstdem läßt sich auch nicht verkennen, daß die abstract metaphysische Haltung Rosmini's eine Bevorzugung der Formalprincipien

β) oder der moralische Imperativ als besondere Eigenschaft eines Seelenvermögens genommen wird:
αα) das Bewußtsein als gebietendes: Rousseau, Makintosh;
ββ) die Vernunft als gebietende:
ααα) die mit Gewißheit gebietende: Vasquez;
βββ) die mit Wahrscheinlichkeit gebietende: Akademiker, Arkesilaus, Probabilisten;
γγγ) die mit subjectiver Gewißheit gebietende: Idealisten, Transscendentalisten;
γγ) der Wille als gebietender: Kant.

[1] Derartige Formalprincipien sind nach Rosmini:
α) Wahrheit: Cousin,
β) Ideen: Platonismus,
γ) Wahrhaftigkeit: Wollaston.

[2] Als solche Principien bezeichnet Rosmini:
α) Gottähnlichkeit,
β) Wirken in Gott: Ermenegildo Pino,
γ) das den Verhältnissen des Menschen gemäße Handeln,
δ) das der Natur der Dinge im Allgemeinen gemäße Handeln:
αα) Ordnung der Handlungen im Allgemeinen: Gerdil.
ββ) Einklang zwischen geistiger und sinnlicher Natur des Menschen: Pölitz.
γγ) Alles nach seiner Art behandeln: Oberrauch.
δδ) den Verhältnissen der Dinge gemäß handeln: Clarke.
εε) Princip der Zwecke: Martini.

des sittlichen Handelns auf Kosten der Realprincipien involvirt, und in Folge dessen der moralische Eudämonismus eine etwas einseitige Beurtheilung erfährt, die mit einer in der pragmatischen Anthropologie fußenden concreten Betrachtung moralischer Dinge und Verhältnisse sich nicht wol verträgt. Rosmini bekämpft alle Arten von moralischem Subjectivismus; aber das immanente Ziel der sittlichen Entwickelung des menschlichen Subjectes kann doch nur die vollkommene Actuirung desselben, die vollendete Ausgeburt der menschlichen Persönlichkeit sein, die in der noch unentwickelten menschlichen Natur bloß potentiell gegeben, im sittlichen Handeln und Wirken des Menschen sich formirt. Die vollkommen verwirklichte menschliche Persönlichkeit bedeutet den vollkommenen Selbstbesitz des Menschen, welcher nach seiner objectiven Seite ungehemmte Wirkungsfähigkeit, nach seiner subjectiven Seite die mit der ungehemmten Wirkungsfähigkeit gegebene absolute Selbstbefriedigung bedeutet. Beide Momente, das objective und subjective, sind so unlöslich mit einander verbunden, daß keines derselben ohne das andere gedacht werden kann; sie ergeben ferner in ihrem unlöslichen Zusammensein den specifisch philosophischen Begriff des moralischen Vollendetseins, welcher das wesentliche Correlat des im Gedanken der Vereinigung des Menschen mit Gott als absolutem Objecte des menschlichen Begehrens sich vermittelnden theologischen Vollendungsbegriffes constituirt. Rosmini wußte den philosophischen Vollendungsbegriff vom theologischen nicht rein abzuscheiden und sah in allen Versuchen einer solchen Abscheidung die Anzeichen eines falschen Subjectivismus; er übersah überdieß, daß auch der theologische Vollendungsbegriff zwei Momente, neben dem subjectiven ein objectives, in sich schließe, und in dem zugleich naturnothwendigen und sittlich gesollten Begehren nach Gott als absolutem Objecte beide Momente unlöslich mit einander verbunden seien. Er wußte aber dem subjectiven Momente im philosophischen und theologischen Vollendungsbegriffe deßhalb nicht gerecht zu werden, weil er den Begriff der Persönlichkeit von jenem des Sittlichseins in ungerechtfertigter Weise ablöste;[1] darum drängte sich in seine Auffassung des Persönlichkeitsgedankens stets als störende Nebenbeziehung der Gedanke des Selbstischen ein, welches durch die Sittlichkeit überwunden werden müsse, während doch umgekehrt eben nur im Sittlichen das Persönlichsein wahrhaft wirklich wird.

[1] Vgl. Rosmini's Antropologia pp. 525 sgg.

Die in der vollkommen verwirklichten Idee der Persönlichkeit gegebene absolute Ausgleichung des Vollkommenheitsprincipes mit dem Glückseligkeitsprincipe wäre für Rosmini wol auch das richtige Mittel gewesen, sich mit der auf Aristoteles gestützten thomistischen Ausführung der Lehre vom absoluten Zwecke des Menschen in vollkommenen Einklang zu setzen.[1] Rosmini verschließt sich das richtige Verständniß der thomistischen Lehre vom letzten Zwecke des Menschen durch seine Auseinanderhaltung der natürlichen und übernatürlichen Vollendung des Menschen; und da er letztere mit Thomas in die beseligende Anschauung Gottes, somit in die absolute Befriedigung des menschlichen Begehrens nach Glückseligkeit setzt, so bleibt ihm für die natürliche Vollendung, deren Erörterung er der Philosophie zuweist, nur die sittliche Vollkommenheit mit Ausschluß der Befriedigung des angebornen Glückseligkeitstriebes übrig. Er neigt hier augenscheinlich zu einem moralischen Purismus hin,[2] der ihn in eine nähere Berührung mit Kant bringt, so umständlich er auch die moralphilosophische Doctrin desselben bekämpft. Indeß beweist die besondere Ausführlichkeit, in welcher er gerade mit Kant sich auseinandersetzt,[3] wie hoch er die Bedeutung desselben in der Geschichte der philosophischen Moral anschlägt. Er unterscheidet zwischen dem Materialprincip und Formalprincip der Kant'schen Ethik. Unter ersterem versteht er Kant's Angaben über dasjenige, was den sachlichen Inhalt der moralischen Thätigkeit zu constituiren habe, unter dem Formalprincip Kant's kategorischen Imperativ. Das Materialprincip der Kant'schen Ethik ist, jenem Spinoza's ähnlich, ein möglichst unbegränztes Wirken des Willens; Jeder soll wirken, so viel er vermag, ohne Andere in dem gleichen

[1] In der Kritik der aristotelischen Ethik (Principj, pp. 366 sgg.) beobachtet Rosmini eine maßvolle Haltung. Er nimmt Anstand, ihn unter die reinen Eudämonisten zu zählen, und anerkennt die Förderung der wissenschaftlichen Ethik durch die aristotelischen Erörterungen über das Maß der Tugend, durch welche ein moralisches Medium cognoscendi ermittelt werden sollte, obschon dasselbe in der nachfolgenden Prüfung durch die christlichen Ethiker sich nicht als gemeingiltig erwiesen habe.

[2] Damit hängt seine Kritik der aristotelischen Unterscheidung zwischen intellectuellen und moralischen Tugenden (Principj pp. 370 sgg.) und die Reduction der letzteren auf ausschließliche Tugenden des Willens hin, welches Beides mit der thomistischen Tugendlehre nicht im Einklange steht, und in der Ausschließlichkeit des moralischen Objectivismus Rosmini's seinen Erklärungsgrund hat.

[3] Principj, pp. 222—259.

Wirken zu behindern. Kant übersieht hier, daß der individuelle Wille schon zufolge seiner Individualität begränzt ist und nicht jene universelle Expansionskraft haben könne, welche nur durch die Rücksicht auf alle anderen Willen neben ihm einzuschränken wäre. Ferner ist der menschliche Wille an sich nicht unbegränzt frei, wie Kant voraussetzt, seine Freiheit trägt vielmehr schon an sich eine wesentliche Begränzung in sich selber, sofern er wesentlich dem Pflichtgebot unterworfen ist. Kant behauptet indeß, der Wille selber lege sich diese Beschränkung auf, bekennt aber zugleich, daß da ein unerklärliches Räthsel vorliege. Wenn er anderwärts die Beschränkung des Willens aus den Geboten der praktischen Vernunft ableitet, so verlegt er die Ursache der Beschränkung in etwas außer dem Willen Gelegenes und hebt damit seine ursprüngliche Behauptung über den sich selbst einschränkenden freien Willen auf. Zudem ist es nicht wahr, daß das Gebot der praktischen Vernunft die Willensfreiheit als solche mindert; kann doch nur unter Voraussetzung der Willensfreiheit von einem ihren Gebrauch regelnden Gebote die Rede sein. Von Einschränkungen des freien Willensgebrauches kann auf Grund von Urtheilen die Rede sein, welche die theoretische Vernunft aus der Betrachtung der Dinge und Verhältnisse ableitet; somit liegt der Grund der moralischen Beschränkung des freien Willens anderswo, als wo Kant ihn sucht. Damit ist auch schon der Schlüssel zur Beantwortung der von Kant aufgeworfenen Frage gegeben, wie es sich denkbar machen lasse, daß der Mensch zugleich und unter Einem Verpflichtender und Verpflichteter, Gesetzgeber und Unterthan des moralischen Gesetzes sein könne. Kant confundirt in seiner Beantwortung dieser Frage die zwei von einander verschiedenen Begriffe des Sichverpflichteterkennens und des Sichselbstverpflichtens, und sieht sich im Zusammenhange damit dahin getrieben, in der Unterscheidung zwischen dem Menschen als Noumenon und zwischen dem Menschen als Phänomenon ein Auskunftsmittel zu suchen, welches aber schon darum ungeeignet ist, weil der von Kant urgirte Gegensatz zwischen Gesetzgeber und Unterthan in den Menschen als Noumenon hineinfallen müßte, somit die Schwierigkeit der aufgeworfenen Frage fortbesteht und zufolge der Kant'schen Identification des freien Willens mit der sittlichen Vernunft unlösbar ist. Der freie Wille ist ihm das Vermögen, die geistige Superiorität über die Sinnlichkeit, und damit die Würde der menschlichen Persönlichkeit aufrecht zu erhalten, er ist ihm unmittelbar die sittlich gestimmte Persönlichkeit

selber, deren Aufgabe es ist, sich zur unbedingten Geltung zu bringen. Dieß ist der Sinn der Kant'schen Lehre vom kategorischen Imperativ.

Kant's ethische Anschauungen wurzeln in seinem Apriorismus. Die Ethik müsse, um als vernunftnothwendige und allgemein giltige Lehre festzustehen, eine von aller Erfahrung unabhängig feststehende Geltung haben; da nun in der sittlichen Ordnung eben die Natur des freien Willens dasjenige ist, was nicht unter die Erfahrung fällt, so ist der geistige Wille des Menschen das Princip und der Träger der sittlichen Ordnung. Kant ließ sich hiebei eine falsche Confundirung der Moral mit der Moralität zu Schulden kommen, und begieng im Zusammenhange damit den Fehler, die absolute Geltung der Moral auf den contingenten menschlichen Willen zu stützen; er behauptete ferner fälschlich, daß die Willensfreiheit kein Gegenstand der Erfahrung sei und nur die äußeren Bethätigungen des freien Willens der Erfahrung anheimfielen; er suchte das moralische Verdienst der sittlichen Handlung einzig in der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Willens, als ob der selbstständige Wille schon der seiner Natur nach gute Wille und eine Energie des bösen Willens gar nicht möglich wäre. Indem Kant die Geltung des sittlichen Gesetzes auf die Unabhängigkeit des Willens stützt, andererseits aber die Unabhängigkeit desselben aus der Absolutheit des dem sittlichen Willen immanenten Gesetzes ableitet, bewegt er sich in einem fehlerhaften Zirkel, den er nur darum nicht bemerkt, weil er den rationalen Willen als den schlechthin guten Willen ansieht, welchen er den selbstischen eudämonologischen Interessen und Anreizungen der menschlichen Sinnlichkeit gegenüberstellt. Er glaubt durch seinen mit dem sittlichen Imperativ identificirten selbstständigen Willen die reine, vollkommen interesselose Moral begründet zu haben, und merkt nicht, daß er mit der Befriedigung, welche der Wille in der Selbstbehauptung seiner sittlichen Würde zu finden hat, gleichfalls ein eudämonistisches Motiv in die Ethik einführt, welches übrigens vor ihm schon von F. M. Zanotti betont worden ist.[1] Kant's Lehre von der Hoheit des über alle interessirten Absichten erhabenen sittlichen Willens schmeichelt dem

[1] Bezüglich der Verhandlungen, welche von den italienischen Moralphilosophen des achtzehnten Jahrhunderts über die Frage, ob eine von jedem subjectiven Gefallenstriebe freie Sittlichkeit gefordert werden könne oder müsse, verweist Rosmini auf eine Schrift seines Verwandten Carlo Rosmini: Memorie intorno alla vita e agli scritti di Clemente Cavalcabò. Rovereto, 1798.

menschlichen Stolze, während dieser andererseits durch Kant's Bekenntniß, daß in Wirklichkeit kein Mensch jene Freiheit und Unabhängigkeit des sittlichen Willens vollkommen behaupte oder zu behaupten vermöge, empfindlichst gedemüthiget wird. Vom Interesse ist es, zu beachten, wie Kant durch sein grundsätzliches Festhalten an der sittlichen Dignität des Menschen zur Postulirung der vom Standpunkte der theoretischen Vernunft unerweislichen Wahrheiten des christlichen Religionsglaubens: Existenz Gottes, Unsterblichkeit der menschlichen Seele und Freiheit des menschlichen Willens als denknothwendiger Voraussetzungen des sittlichen Menschendaseins hingeführt wird, während der Widerstreit der thatsächlichen Beschaffenheit des Menschen mit der im Namen der sittlichen Dignität des Menschen postulirten moralischen Vermöglichkeit desselben ihn zur Anerkennung des tiefen Sinnes und der rationalen Angemessenheit der christlichen Lehren von der Erbsünde, Erlösung und stellvertretenden Genugthuung bewegt, obschon er dieselben wegen ihrer philosophischen Unerweisbarkeit doch nur als unabweisliche Illusionen des unbefangenen Denkens ansehen zu wollen scheint.

Rosmini erkennt in Kant's Moralsystem das bedeutendste der subjectivistischen Systeme; die in demselben hervortretenden unvermeidlichen Mängel und Unzukömmlichkeiten des subjectivistischen Standpunktes beweisen ihm die Nothwendigkeit einer objectiven Begründung der Moral.[1] Er gesteht aber zugleich, daß die Auctoritätsprincipien keine geeignete Basis zur philosophischen Begründung der sittlichen Verpflichtung darbieten; denn der Grund, weßhalb man die Auctorität eines gebietenden Willens anerkennt, kann doch nicht wieder die Auctorität selber sein. Gewiß sagte Malebranche etwas tief Wahres, wenn er die von Gott gewollte Ordnung der Dinge als Fundamentalprincip der sittlichen Verpflichtungen hinstellte; er hat aber damit nicht den von der Philosophie verlangten und gesuchten Grund der sittlichen Verpflichtung aufgedeckt, der doch nur auf der inneren Nothwendigkeit des sittlichen Gebotes beruhen kann. Dieß muß umsomehr betont werden, als Malebranche unterlassen hat anzudeuten, ob die von Gott gewollte Ordnung der Dinge die einzig mögliche sei, oder ob Gott nicht auch eine andere als die thatsächlich gegebene hätte wollen können. Gerdil, dem dieser Mangel in Malebranche's Erweisung

[1] Principj, pp. 259 sgg.

der inneren Nothwendigkeit des Sittlichen nicht entgangen zu sein scheint, fiel bei seinem Bemühen, die Nothwendigkeit desselben rationell darzuthun, theilweise wieder in eine Art Subjectivismus zurück, indem er der Idee einer gottgewollten Ordnung der Dinge die vom Menschen naturgemäß gewollte Ordnung seiner Handlungen substituirte.[1] Da die menschlichen Handlungen durch die vom menschlichen Wollen unabhängig vorhandenen Objecte bedingt sind und die Güte oder Verwerflichkeit der menschlichen Handlungen von dem richtigen oder unrichtigen Verhalten zu jenen Objecten abhängt, so kann die moralische Verbindlichkeit zur Begehung oder Unterlassung bestimmter Handlungen nur aus der Beschaffenheit der Objecte, auf welche sich die Handlungen beziehen, abgeleitet werden, während Gerdil einzig auf das subjective Vollkommenheitsstreben des Menschen reflectirt, der aus einem innerlichen sittlichen Drange auf die Übereinstimmung seiner Handlungen mit der von ihm angestrebten Vollkommenheit bedacht sei. Gerdil spricht wol von einer Nothwendigkeit, unsere Urtheile mit der Wahrheit in Übereinstimmung zu setzen, unterließ aber zu zeigen, daß dieß eine moralische Verbindlichkeit sei; er unterließ es, weil er, hierin von Malebranche abweichend, nicht beachtete, daß die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Urtheile mit der objectiven Wahrheit von unserem subjectiven Wollen abhänge. Gerade die freiwillige Anerkennung der bestehenden Ordnung der Dinge ist der eigentliche Gegenstand der moralischen Verbindlichkeit und macht das specifische Wesen der moralischen Gesinnung aus; das natürliche Gefallen an der Übereinstimmung unserer Handlungen mit der gegebenen Ordnung der Dinge reicht nicht aus, eine mit derselben in Übereinstimmung stehende Handlungsweise zu begründen, da das selbstische Interesse des Menschen trotz des natürlichen Gefallens an der objectiven Wahrheit und Harmonie zu Handlungen veranlassen kann, welche mit diesem natürlichen Gefallen nicht übereinstimmen. Mit Recht bemerkt ferner — fügt Rosmini bei — ein späterer Ordensgenosse Gerdil's, der scharfsinnige Ermenegildo Pini, daß es mehrere Arten von Ordnung gebe: die mathematische, physikalische und moralische Ordnung der Dinge; es gehe nicht an, einer mit den beiden ersten Arten der Ordnung übereinstimmenden Bethätigungsweise des Menschen bloß um dieser Übereinstimmung willen das Prädicat „moralisch gut" zu ertheilen.

[1] Principj, pp. 394—398. — Vgl. uns. Abhandlung: Die Cartesisch-Malebranche'sche Philosophie in Italien. II: G. S. Gerdil (Wien, 1883), SS. 12 ff.

Indeß ist Rosmini[1] auch mit Pini's Ableitung der sittlichen Verpflichtung nicht einverstanden. Pini handelt hierüber im fünften Buche seiner Protologie.[2] Er nennt moralisch gute Handlungen jene „persönlichen" Acte,[3] durch welche der Handelnde sich befähiget, jenes Ziel zu erreichen, welches er unter richtiger Leitung als sein bleibendes Gut anstrebt. In diesem bleibenden Gute sieht Pini das nothwendige Complement der menschlichen Existenz, welches er nach Analogie der Completion des göttlichen Seins verstanden wissen will; letzteres bestehe in den wechselseitigen Thätigkeiten der drei göttlichen Personen, in welchen die moralische Ordnung wesenhaft und urbildlich dargestellt wird.[4] Die drei göttlichen Personen erweisen sich in ihren durch Generation constituirten Relationen zu einander wechselseitig Liebe; in dieser wechselseitigen Leistung ist Pflicht und Tugend urhaft dargestellt.[5] Nach Analogie der göttlichen Moralität soll die mensch-

[1] Principj, pp. 355 sgg.

[2] Vgl. Pini's Protologia (siehe oben S. 147, Anm. 3) Tom. III, SS. 85 ff.: De principio moralitatis et religione.

[3] Vgl. Pini O. c. III, p. 90: Mores sunt actus personales, quos personae sibi invicem praestant; id quod probat moralitatem, ut sit, postulare plures personas; ex quo item confirmatur, plures personas esse asserendas in Deo, nisi velimus, nullam in ipso moralitatem esse ex existentia sua.

[4] Ratione prima moralitas est in personis, quae a generatione nominationem primo habent; quae quidem in generatione prima i. e. divina sunt Pater, Filius et Amor. Atque hinc est, ut in hominibus quoque morum initium sit spectandum in primis illis, in quibus generatio humana fuit primo completa. In personis generationem constituentibus unus est mos, qui est primus, isque est Amor; et sane ipsa quoque generatio humana initium habuit et habet in amore; sed ea in amore humano non est completa. O. c. III, p. 91.

[5] Quoniam mos primus est Amor, atque hic in Deo est ex existentia, quae perfecta est, idcirco est mos qui perfectus est, atque adeo moraliter bonus est dicendus; Amor autem, qui morem gerit Dei, est dicendus ipsamet moralitas ..... Id eo magis erit perspectum, si consideremus, in quo proprie consistat ordo, quem constituunt in uno tres personae inter se coaequales. Ob aequalitatem quaelibet vicissim est dans et accipiens in uno illud, quod ad perfectam absolutamque personalitatem requiritur. Sic Amor, qui est sensus a Patre Filioque procedens, dat acceptum Patri, quod accipit a Filio; Filio autem est acceptum quod Amor dat Patri, cum Filius ipse se spectet a Patre; atque adeo Pater accipit datum a Filio in amore, quod est assertio sui nominatione Patris, qualis est sibi ratione existentiae. Quamlibet ex tribus personis esse idem dantem et accipientem, est nobis asserendum ex eo, quod sint aequales supponendae; secus enim nulla aequalitas foret. Sed intelligentiam dati et accepti nos nec habemus nec habere possumus, cum sit illud, quod

liche sich gestalten. Hiebei ist jedoch zu beachten, daß, während bei Gott die Potenz aus der Existenz, das Können aus dem Sein resultirt, die menschliche Potenz von der durch die göttliche Potenz bestehenden Existenz zu unterscheiden ist, und Gott sich die Completion der menschlichen Existenz bedingungsweise vorbehalten hat. Demzufolge muß, während das Complement der göttlichen Existenz in der persönlichen Liebesleistung des Sohnes an den Vater und der Liebe an den Sohn besteht, das Complement der menschlichen Existenz durch eine analoge Pflichtleistung des Menschen an jene Potenz, von welcher das Complement seiner Existenz abhängt, gewonnen werden.[1] Ferner mußte, während die Liebesforderung des göttlichen Vaters an den Sohn als unmittelbar sich von selber verstehend keiner besonderen Aussprache bedarf, die Forderung der göttlichen Potenz an den leistungspflichtigen Menschen demselben in Form eines Gebotes geoffenbart werden; durch dieses Gebot wurde die sittliche Ordnung im Menschendasein geschaffen.[2] Rosmini will sich in der Beurtheilung dieser theologisch-speculativen Construction jeder dogmatischen Censur enthalten, und nur auf ihren philosophischen Lehrgehalt Bezug nehmen. Das durch die Vereinigung mit Gott zu erlangende Complement der menschlichen Existenz hat mit der Begründung der moralischen Ver-

constituit personalitatem absolutam. Attamen in tribus potentiis constituentibus aequilibrium ratione prima unum intelligentiae nostrae adest analogum ad tres personas idem dantes et accipientes in uno. O. c. III, pp. 91 et 92.

[1] Ut perfectio existentiae sit tribuenda homini ratione analoga ad illam, qua perfectio existentiae est in potentia Dei, debet homo ordinem existentiae complere, qui sit analogus ordini illi, cujus complementum est a potentia ex existentia ipsa Dei; atque complementum uti praestandum ab homine debet esse analogum ad complementum, quod est in existentia ex potentia ipsa ostensum; nimirum quemadmodum in existentia Dei complementum ordinis est officium personale, quod est a potentia Dei, i. e. a Filio in Amore constanter exhibitum Patri, ita complementum ab homine praestandum debet esse constans officium personale in potentiam, a qua ipse homo est, nempe debet esse constans actus voluntatis, quo obsequens Deo se exhibeat homo, ejusque amor in Deum testatus sit. O. c. III, p. 107.

[2] Ordo existentiae in Deo est postulatio Patris Amorem a Filio postulantis, eaque ex existentia ipsa est manifesta Filio, utpote qui est ipsa intelligentia Patris, atque ab eodem Filio est ostensa in Amore personali completa. At ordo existentiae, qui est homini complendus, ut perfectionem existentiae assequatur, nequit ei esse notus ex existentia sua, cum ipse intelligentiam habeat non a se sed a potentia conditoris, adeoque ab hac ordo ille debet homini esse manifestus. O. c. III, p. 108.

bindlichkeit nichts zu thun; die Befriedigung des menschlichen Glückseligkeitsbegehrens ist eine von diesem Problem abseits liegende Frage. Wenn ferner auch dagegen nichts einzuwenden ist, daß in Gott die Sittlichkeit urhaft dargestellt sei, so ist doch der von Pini eingeschlagene Weg nicht derjenige, welcher zur Erkenntniß der von der Philosophie gesuchten obersten Regel alles sittlichen Handels zu führen geeignet wäre. Das von Pini eingeschlagene Verfahren dient dazu, in Gott den obersten Realgrund aller sittlichen Ordnung und Verpflichtung zu erkennen; aber, was in der Ordnung der Dinge das Erste ist, ist es nicht auch in der Ordnung unseres Denkens. Als ein Erstes kündiget sich unserem rationalen Denken die Forderung an, dem Lichte der Vernunft zu folgen; diese Regel auf die Objecte des Handelns angewendet, die wieder generisch und specifisch oder endlich ganz individuell genommen werden können, ergeben sich allgemeine, specielle und individuelle Vorschriften des sittlichen Handelns. Das allgemeine Gesetz des freithätigen Handelns auf Gott angewendet, ergibt sich eine höchste absolute Regel des Handelns, von welcher alle anderen durch die geschöpflichen Objecte determinirten Regeln abhängig sind. Diesen Entwickelungsgang des rationalen sittlichen Denkens hat Pini ganz außer Acht gelassen. Seine Untersuchung bewegt sich eigentlich nur um die Ermittelung des letzten Grundes der unserem Geiste so machtvoll sich aufdrängenden Respectirung der Persönlichkeit; er findet diesen Grund in der göttlichen Persönlichkeit, und der dieser zu zollende Respect wird ihm damit zum letzten höchsten Erklärungsgrunde aller moralischen Verpflichtung. Es ist gewiß vollkommen richtig, daß in der Beziehung unseres moralischen Denkens auf Gott die Ethik ihren vollendenden Abschluß findet; damit ist aber zugleich auch constatirt, daß das Zurückgehen auf Gott nicht den Anfang der rationalen Entwickelung des sittlichen Denkens constituirt. Pini aber will nicht bloß mit der Beziehung auf Gott den Anfang machen, sondern überdieß das moralische Denken von vorneherein in den Bereich der supranaturalen Wirklichkeit erheben, und stellt die der Offenbarungsgeschichte angehörige Thatsache einer primitiven göttlichen Gesetzgebung als Existenzgrund einer moralischen Ordnung des irdischen Menschendaseins hin: Das thatsächliche Vorhandensein dieser Ordnung soll aus der Analogie derselben mit der Ordnung des göttlichen Seins und Lebens speculativ verstanden werden. Pini unterläßt jedoch zu zeigen, inwiefern die von ihm aufgewiesene Analogie eine sittliche Ver-

bindlichkeit für den Menschen involvire. Eine solche Verbindlichkeit leuchtet nur dann ein, wenn es vorläufig feststeht, daß der Mensch das Seiende nach dem Vollkommenheitsgrade desselben richtig zu schätzen habe; dann erst wird ihm die in den Relationen des göttlichen Seins sich aufschließende Vollkommenheit als die am meisten und vor allen anderen Vollkommenheiten praktisch zu respectirende erscheinen. Endlich wäre noch hervorzuheben, daß das Verhalten der göttlichen Personen zu einander ein nothwendiges, nicht anders sein könnendes ist, bezüglich dessen nicht einleuchtet, wie aus ihm die durch arbiträre Acte des wahlfreien menschlichen Handelns zu verwirklichende sittliche Ordnung des Menschendaseins erklärt werden soll. Es zeigt sich da bei Pini ein Mangel, welcher das einseitige Gegentheil des bei Kant in der Erklärung der sittlichen Ordnung hervortretenden Mangels constituirt. Kant hielt die Freiheitsidee für ausreichend, sittliche Relationen zu begründen, während es doch denkbar ist, daß wahlfreie Wesen mit lauter sittlich indifferenten Handlungen occupirt sein können; Pini sieht in wesensnothwendigen Actionen der göttlichen Personen die Urbildung der in freithätigen Handlungen sich verwirklichenden moralischen Ordnung des Menschendaseins.

Die Scholastiker haben die Unterscheidung zwischen dem Principium essendi und Principium cognoscendi der moralischen Verpflichtung in Aufnahme gebracht;[1] zwischen beiden Principien liegt jedoch nach Rosmini noch ein mittleres drittes, die Indication der Essenza morale oder dessen, wodurch das Wesen der Moralität constituirt wird. Demzufolge ist dem Principium cognoscendi nicht bloß die Beziehung auf den realen Existenzgrund der Verpflichtung, sondern auch auf die Essenza morale zu geben; und gerade die Ermittelung dieser letzteren ist dasjenige, was der philosophischen Moral als Grundaufgabe obliegt. Die Frage ist nur, ob die Essenza morale sich, wie die deutschen Philosophen meinten, durch einen Satz ausdrücken lasse, welcher von dem Materialinhalte der sittlichen Verpflichtung abstrahirend ausschließlich nur die Form derselben indicire, m. a. W. ob ein rein formales Moralprincip möglich sei. Da die moralischen Verbindlichkeiten auf Exigenzen beruhen, welche durch die Objecte der menschlichen Handlungen involvirt sind, so läßt sich jene Frage nur verneinend beantworten, und es kann sich bloß darum handeln, daß

[1] Principj pp. 301 sgg.

in das Formalprincip nicht mehr materialer Inhalt aufgenommen werde, als durch die denknothwendige Beziehung des Sittlichen als solchen auf die objectiv gegebene Wirklichkeit unbedingt gefordert ist. Das unbedingt Geforderte ist das allen Objecten der sittlichen Thätigkeit Gemeinsame, das Sein als solches, welches in denselben nach seinen verschiedenen Stufen und Werthunterschieden dargestellt ist. Die denknothwendige Beziehung auf das moralische Object kann ferner indirect oder direct oder, wie Rosmini sich ausdrückt, negativ oder positiv indirect sein. Die indirecte negative Beziehung gibt bloß das Mittel der Beziehung an, welches im rationalen Denken als solchem gegeben ist; die directe positive Beziehung betrifft die im Objecte als solchem enthaltenen Verpflichtungsgründe. Das beste Formalprincip wird dasjenige sein, welches in der angemessensten Weise Beides zugleich ausdrückt, und zwar so, daß das negative und positive Moment vollkommen ineinander verschmolzen und harmonisch mit einander vermittelt erscheinen. Nach Rosmini wird der Forderung eines besten allgenügenden Formalprincipes durch die Formel entsprochen: Praktische Anerkennung des Seins in seiner Ordnung.

Unstreitig entspricht diese Formel vollkommen den theoretischen Grundanschauungen der Rosminischen Ontologie; sie entspricht auch der von Rosmini urgirten Forderung, die Ethik auf eine objective Basis zu stellen, und faßt in ihrer unbestimmten Weite alle möglichen Beziehungen des sittlichen Subjectes zu der objectiv gegebenen Wirklichkeit in sich, welchen gemäß dasselbe sich zum selbstthätigen Handeln zu determiniren hat. Auch ist gegen die Richtigkeit der von Rosmini aufgestellten Formel nichts einzuwenden. Eher ließe sich fragen, ob die an sich richtige Formel in ihrer formalen Abstractheit auch einen Einblick in das concrete Wesen der menschlichen Sittlichkeit erschließe, und ob nicht Rosmini in seinem Bemühen, alle falschen und unrichtigen Fassungen des moralischen Subjectivismus zu beseitigen, den wahren Werth und die richtige Bedeutung des Subjectivitätsprincipes völlig übersehen habe. Ihm ist, wie wir wiederholt aus seinem Munde vernahmen, um die wahrhaft rationale Erkenntniß der Natur des Sittlichen zu thun; sollte denn diese Erkenntniß, soweit sie eine Erkenntniß von realem philosophischem Gehalte sein soll, anderswoher als aus der Idee des concreten menschlichen Selbst geschöpft werden können? Und sollte es, soweit von dieser Idee abstrahirt wird, zu anderen, als zu formal abstracten Bestimmungen über das Sittliche in seinen besonderen Dar-

stellungs- und Erscheinungsformen kommen können? Es ist bezeichnend, daß Rosmini, von dem Gedanken einer speculativen Anthropologie völlig absehend, die philosophische Lehre vom Menschen bloß nach ihrem dienstlichen Verhältnisse zur Moral in's Auge faßte, demzufolge eine aus Wesen und Idee des Menschen geschöpfte Erkenntniß des Sittlichen kurzweg von sich wies, und vielmehr umgekehrt die Erkenntniß des Menschenwesens, soweit dieselbe über den Gesichtskreis der empiristischen Betrachtungsweise hinausreicht, einfach durch die bereits im Voraus feststehenden Gesichtspunkte sittlicher Auffassung bedingt sein ließ. Rosmini konnte in der That auch nicht anders verfahren, da er das geistige Wesen des inneren Seelenmenschen ganz und voll zu erfassen nicht vermocht hatte; der Mangel an einer zureichenden Erfassung der inneren Geistnatur des Menschen mußte durch die unbestimmte aprioriſche Seinsidee gedeckt werden, welche, wie wir sahen, auch auf ethischem Gebiete eine fundamentale Bedeutung hat und den moralischen Objectivismus Rosmini's zu stützen hat.

Daß dieser Objectivismus seine Mißlichkeiten habe, und es nicht zur vollen und concreten Erkenntniß der sittlichen Natur des Menschen kommen lasse, dürfte wol kaum in Abrede zu stellen sein. Die von Rosmini gegebene Definition des Gewissens als theoretischen Urtheiles über die sittliche Beschaffenheit der praktischen Urtheile des handelnden Subjectes[1] ist schlechthin unzulänglich; Rosmini verkennt die eigenthümliche Natur des aus Sinn, Trieb und judicativer Thätigkeit zusammengesetzten Gewissens und läßt die beiden subjectiven Momente desselben: Sinn und Trieb, völlig außer Acht, weil sich in Folge einer mangelhaften Auffassung des seelischen Grundwesens das Vorhandensein eines angebornen sittlichen Triebes seiner psychologischen Wahrnehmung völlig entzogen hatte.[2] Dieser sittliche Sinn und Trieb ist unmittelbar mit der geistigen Lichtnatur der Seele gegeben, und der Recurs auf beide bildet den ersten Grundansatz zu jener Art philosophischer Begründung der Moral, welche Rosmini als falschen Sub-

[1] Principj, p. 111.

[2] Mit Rosmini's Definition des Gewissens hängt jene des Gesetzes zusammen: La legge morale non è che una nozione della mente, coll' uso del quale si fa giudizio della moralità delle azioni umane, e secondo la quale però si deve operare (Principj, p 1). Rosmini vertheidigte diese Definition gegen die Beanstandungen Dmowski's in der unter seine Opuscoli morali (p. 393–412) aufgenommene Abhandlung sulla definizione della legge morale.

jectivismus ablehnt; Sinn und Trieb der seelischen Lichtnatur werden sich in der Idee des seelischen Wesens als einer dem Himmel entstammten und einer höheren übersinnlichen Wirklichkeit angehörigen Geistnatur über die Natur der ihnen eigenthümlichen Apperceptionen und Impulse klar, welche den Anfang des sittlichen Daseins des Menschen constituiren, und denselben zur Behauptung seiner sittlichen Selbstigkeit gegen die von Außen und Innen kommenden Sollicitationen entgegengesetzter Art sollicitiren. Die Idee des sittlichen Selbst vermittelt sich ihrerseits wieder in dem Gedanken der Seele als eines geistigen Formprincipes, in dessen Entwickelung dem gesammten Menschenwesen eine höhere geistige Form aufgeprägt werden, und als realer Gehalt desselben der innere seelische Geistmensch sich ausgestalten soll, dessen vollendete Ausgestaltung als vollendete Actuation der menschlichen Selbstigkeit das immanente Ziel der sittlichen Lebensentwickelung ist. Alle diese Ideen läßt Rosmini beiseite liegen, weil er den speculativen Begriff der Wesensform nicht kennt, welcher den geistigen Rückhalt für die sogenannte subjectivistische, d. h. in der Idee des menschlichen Selbst sich vermittelnde Begründung der Moral darbietet. Darum fehlt aber auch seiner Auffassung der moralischen Ordnung der Dinge der Charakter concreter Lebendigkeit; er kommt in seinem Halten an der Objectivität der streng moralischen Auffassung nirgend über den Gesichtskreis einer moralischen Legistik hinaus.

Indem wir die principiellen Mängel, an welchen Rosmini's Behandlung der philosophischen Moral leiden, offen und rückhaltslos darlegen, können wir auch nicht von ferne der verdammenden und verketzernden Beurtheilung der Rosmini'schen Ethik von Seite jenes Neapolitaner Kritikers bestimmen, dessen am Schlusse des vorigen Abschnittes gedacht wurde. Diese Beurtheilung besteht lediglich in Folgerungen, welche aus der Application der theoretischen Kritik der Rosmini'schen Seinsidee auf die ethische Lehre Rosmini's abgeleitet werden; letztere soll ganz und gar vom Pantheismus seiner theoretischen Doctrin durchsetzt sein. Daß alle menschlichen Geister in der Intuition der Einen Seinsidee geeiniget seien, führe zur Lehre von einer allen Menschen einwohnenden allgemeinen Vernunft, durch welche die individuelle Einzelvernunft absorbirt werde; demzufolge könne auch nur Ein Wille in Allen sein, und dieser sei zuletzt kein anderer als der göttliche Wille. Daraus resultire eine völlige moralische Gleichheit Aller zusammt den dieser angeblichen Gleichheit entsprechenden Rechtsansprüchen, wie

sie in modernen pantheistischen und autotheistischen Systemen gepredigt werde. Rosmini's philosophische Ableitung der sittlichen Verpflichtung sei ein verfehlter Versuch, die philosophische Moral unabhängig vom Recurs auf die Auctorität des göttlichen Willens zu begründen. Die von ihm betonten Exigenzen der realen Seienden an das handelnde menschliche Subject können nur als logische oder physische Exigenzen, nicht aber als moralische begriffen werden; die Seinsidee, in deren Lichte jene Exigenzen geistig erfaßt werden sollen, habe keine legislative Auctorität, und wofern man ihr eine solche zuschreibe, bleibe bloß die Wahl zwischen Autotheismus oder Pantheismus, je nachdem die Idee als etwas dem Subjecte Eignendes oder über demselben Stehendes gedacht werde. Die bekannte Rosmini'sche Definition des moralischen Gesetzes[1] lasse sich nur im Sinne des deutschen Transscendentalismus verstehen als ein moralischer Autonomismus, der ein Gesetz ohne Gesetzgeber, einen moralischen Imperativ ohne einen denselben Anbefehlenden involvire. Dieser Autonomismus schlage in einen widersittlichen Sensismus um, wenn man in Betracht ziehe, daß das mit der menschlichen Vernunft identificirte Essere ideale, welches zugleich auch das Essere morale ist, durch die Beziehungen zur Außenwelt seine Determinationen erhalten soll; wenigstens stehe, da die Sinnlichkeit ebensogut zum Wesen des Menschen gehört, als das den moralischen Imperativ repräsentirende Essere ideale, der menschliche Wille zwischen zwei entgegengesetzten Naturantrieben, unter welchen nach dem Zeugnisse der Erfahrung der sinnliche Antrieb häufig genug der mächtigere sei. Als erste Form der Lex naturalis könne sich das zum Wesen des Menschen gehörige Essere ideale morale nur auf die persönliche Perfection des Einzelmenschen beziehen, dessen constitutiver Theil es sei; demzufolge leiste Rosmini's moralphilosophische Grundanschauung einem sogenannten moralischen Egoismus Vorschub, wie denn Rosmini selber durch gewisse Sätze seines Systems sich Schwierigkeiten schaffe in Ableitung des Pflichtgebotes, den Nächsten ebenso wie sich selbst zu lieben.[2] Eine Begründung der Ethik ohne

[1] Siehe oben S. 202, Anm. 2.

[2] Non ci disse il Rosmini mille volte che Dio stesso ama l'essenza sovra ogn' altra cosa? Perchè l'uomo non amerà solo e dal pari in sua purezza l'essenza umana, e trovandola in sè concreta e sì vicina, non crederà tutto soddisfatto il suo dovere quando ivi cerchi di realizzarla nel modo più bello, astraendo dalle altre entità di cui egli non sente sì forte e prevalente l'esi-

unmittelbaren Recurs auf Gott erscheint dem Kritiker als ein widersinniges Beginnen; wenn die Ethik von der menschlichen Gottesbildlichkeit und Gotteskindschaft, sowie von der absoluten Gottesherrschaft über die Menschen abstrahiren wolle, sei es ihr schlechterdings unmöglich, den Hobbes'schen Utilitarismus zu überwinden. Umgekehrt lasse es Rosmini's praktische Anerkennung alles Seienden zweifelhaft erscheinen, ob die Tödtung eines Thieres erlaubt sei.

Wir brauchen über den Werth dieser Art von Kritik kein weiteres Wort zu verlieren; der Kritiker selber spricht offen aus, daß die philosophische Ethik gegenüber der christlich-theologischen kaum ein Existenzrecht zu beanspruchen habe. Er beschuldiget aber weiter Rosmini auch unter Anspielung auf dessen moraltheologische Controverse mit Scavini, sich in Widerspruch zu der allgemein anerkannten Auctorität eines angesehensten kirchlichen Moraltheologen, des heiligen Alfonso di Liguori, gesetzt zu haben. Rosmini's Controverse mit Scavini[1] drehte sich um die Frage, ob eine Handlung erlaubt sei, bezüglich welcher es zweifelhaft ist, ob sie nicht gegen das natürliche Sittengesetz verstoße. Scavini hatte unter specieller Beziehung auf einen bestimmten Fall, über welchen eine kirchliche Entscheidung vorlag, die Ansicht aufgestellt, daß die Unterlassung einer Handlung, welche die Gefahr einer Versündigung gegen das natürliche Sittengesetz in sich

---

genza, e rispetto alle di cui esigenze, eguali si vuolsi di specie ma minori di intensità, non trova nell' intelletto ragion sufficiente a determinarsi? Perchè se in Dio stesso è moralità suprema che sacrifichi al bene dell' essenza ideale dell' umanità molti suoi individui reali (come in più luoghi ci disse Rosmini parlando della necessità del male), l'uomo non crederà di dover altrettanto per realizzare il bene di quell' essenza ideale indefinitamente realizzabile in lui? Ed a ciò potrebbero persuaderlo ancora la legge formolata dal Rosmini sull' accumulamento dei beni, secondo la quale torno lo stesso per l'essenza umanitaria, per l'umanità ideale, ch'essa si svolga in pochi o in molti individui, e ciò che ne disse dell' amore di superiorità progressivo fino a desiderio di unicità d'eccellenza, il quale desiderio se era degno di soddisfazione da parte di Dio nell' umanità in corpo posta in rispetto alle natura a lei superiori, come nol sarà nell' individuo rispetto ai suoi simili per natura? Sul valore ecc. (siehe oben S. 184, Anm. 1), p. 142.

[1] Vgl. hierüber: Sul principio: la legge dubia non obliga e sulla retta maniera di applicarlo. Lettere di A. Rosmini-Serbati con una risposta di Mons. Scavini ed una replica alla medesima (Mailand, 1851). — Scavini, Vesc. S. Alf. M. de Liguori presso il Sign. D. Ant. Rosmini-Serbati (Mailand und Lodi, 1848). Ferner: Il sign. Rosmini presso S. Alfonso (Novara, 1850).

schließe, zwar als das Sicherere angerathen, aber nicht zur strengen Pflicht gemacht werden könne. Papst Cölestin III. habe zwei Ehegatten, deren Vermöglichkeit zur Vollziehung des ehelichen Beischlafes zweifelhaft war, zugestanden, daß sie noch drei Jahre versuchsweise den Beischlaf vollziehen dürften. Rosmini gibt nicht zu, daß der angeführte Fall die von Scavini aufgestellte generelle Doctrin beweise, die schlechthin falsch sei, da niemals eine Handlung erlaubt sein könne, welche die Gefahr einer Fornication in sich schließe. Die päpstliche Entscheidung gehe vielmehr von der Ansicht aus, daß im gegebenen Falle die Gefahr einer Fornication nicht vorhanden sei, daß es sich vielmehr um die Ausübung eines natürlichen Gattenrechtes handle, dessen Vorhandensein für so lange angenommen werden müsse, bis das nur ausnahmsweise vorkommende Gegentheil als evidente Thatsache oder sicher begründete Annahme feststehe; die Annahme des exceptionellen Gegentheiles könne als wohlbegründet gelten, wenn während der Dauer von drei Jahren das präsumirte Vorhandensein der geschlechtlichen Vermöglichkeit sich nicht bewahrheitet. In diesem Sinne sei der erwähnte Fall auch von Liguori verstanden worden; nur müsse man, um seine Meinung richtig zu fassen, sich nicht an den Wortlaut seiner Doctrin, sondern an den Geist derselben halten. Scavini bestreitet, daß Liguori die Erlaubniß zu handeln auf den Fall beschränke, in welchem möglicherweise gegen ein positives Gesetz gefehlt werde, und führt aus Liguori's Werken verschiedene Stellen an, in welchen der sogenannte Äquiprobabilismus ohne Rücksicht auf den Unterschied zwischen natürlichem und positivem Gesetze vorgetragen werde. Rosmini gibt in seiner Erwiderung hierauf zu, daß Liguori gemeinhin das Princip aufgestellt habe: Lex dubia non obligat; er habe jedoch dieses Princip durch ein anderes beschränkt: Melior est conditio possidentis, und dieses Princip zu Gunsten der unabrogirbaren Gebote der natürlichen Moral geltend gemacht.[1] Im Übrigen deutet Rosmini an, daß Liguori über die Gründe der inneren und von einer positiven göttlichen Legislation unabhängigen Verbindlichkeit der Gebote der natürlichen Moral sich nicht ganz klar gewesen sei;[2] Liguori

[1] Daß ein principieller Gegensatz zwischen Rosmini und Liguori in Betreff der die Erlaubtheit des Handelns bedingenden moralischen Gewißheit nicht bestehe, wurde kürzlich nachgewiesen von Pietro Mutti: Saggio sulla legge dubia e confronto del sistema Ligoriano col Rosminiano. Voghera, 1883.

[2] Principj, pp. 298 sgg.

behaupte nämlich seinem Gegner Patuzzi gegenüber, daß das rein natürliche Gesetz ohne Hinzutritt einer Bestätigung und Bekräftigung desselben durch göttliche Offenbarung zur Geltung eines im strengen Sinne verbindlichen Gesetzes nicht hätte gelangen können. Rosmini bemerkt hierzu, daß das natürliche Gesetz, wenn es nicht bereits für den Stand der bloßen Natur eine wahrhaft obligative Macht hätte, dieselbe auch durch Erhöhung der Menschennatur in den Stand der Gnade nicht erlangen könnte, weil seine Verbindlichkeit letztlich auf der natürlichen Vernunfteinsicht beruhe, daß der Mensch Gott gehorchen müsse. Der Grund, weßhalb auch andere Moraltheologen die dem natürlichen Gesetze an sich zukommende verbindliche Kraft nicht zuerkannten, sei darin gelegen, daß sie zwischen subjectiver und objectiver Vernunft nicht unterschieden — ein Unterschied, welchen Thomas Aq. bestimmtest hervorhebe,[1] und Augustinus andeute, wenn er den menschlichen Geist zur Wahrheit, die Gott selbst ist, in ein unmittelbares Verhältniß setze. Es sei indeß nicht schwer, aus Liguori selbst darzuthun, daß er die auf inneren Gründen beruhende moralische Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes thatsächlich anerkenne, während andererseits mit Recht gefragt werden könne, ob die natürliche Verbindlichkeit desselben so weit reiche und so schwer sei, daß sie ohne Hinzutritt einer besonderen göttlichen Sanction für sich allein ausreichen würde, den dem natürlichen Gesetze absolut Widerstrebenden der ewigen Verdammniß zu liefern.

Siebenter Abschnitt.

Rosmini's Rechts- und Gesellschaftslehre in ihren Beziehungen zu den zeitgenössischen Stimmungen und politischen Vorgängen Italiens.

Rosmini erklärt im Eingange seines Werkes über die Philosophie des Rechtes,[2] daß er, wie er in der Ideologie von dem allen Menschen immanenten Vernunftlichte ausgegangen sei, so in der philosophischen Beleuchtung des Rechtes und der Societät von der Gerechtigkeit als

[1] Rosmini citirt Thom. 2, 1. qu. 91, art. 3: Ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum, quae per hominem sunt agenda.

[2] Filosofia del diritto I, p. 10.

der Essenz der Gesetze auszugehen gewillt sei. Er meint damit den Standpunkt der göttlichen Gerechtigkeit, deren ewigen Ideen sich die Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft in fortschreitender Vervollkommnung mehr und mehr zu verähnlichen haben; das Ziel der Entwickelung soll die vollkommen entwickelte und verwirklichte Idee der Menschheit sein. Die Möglichkeit einer fortschreitenden Annäherung an dieses Ziel ist ihm durch das Vorhandensein der Kirche gegeben, deren geistig-sittliche Machtentwickelung den ewigen Ideen der Wahrheit und Gerechtigkeit im zeitlichen Menschendasein zur vollkommenen Ausgeburt verhelfen soll. Wenn er bereits die sittliche Vollendung des menschlichen Einzelindividuums für etwas das natürliche Können des Einzelnen schlechthin Übersteigendes ansah und deßhalb die Ergänzung und Vollendung der natürlichen Vernunftmoral durch die lebendige Macht des Christenthums postulirte,[1] so sah er umsomehr die den Gesichtskreis der menschlichen Einzelvernunft überragende Verwirklichung der sittlichen Vollendung der Gesammtheit des Menschengeschlechtes von einer durch die Kirche vermittelten Machtwirksamkeit Gottes abhängig. Der von dem Neapolitaner Kritiker so bitter getadelte Humanitarismus Rosmini's[2] ist also auf's Engste mit der katholischen Idee verwoben, und es ist sonach der christliche Idealismus Rosmini's das eigentliche Angriffsobject des Gegners, welcher in den über thatsächlich gegebene Zustände hinausgreifenden Aspirationen des philosophischen Denkens eine unklare und widersinnige Vermengung christlicher Anschauungen mit pantheistisch-revolutionären Zukunftsidealen erkennen zu müssen glaubt. Der Gegner stützt sich auf die von Rosmini angeblich beiseite gesetzte der in bestimmten menschlichen

---

[1] Non negasi nel sistema nostro qualche morale ristretta nell' ordine della natura; non negasi, che v'abbiano delle azioni naturalmente virtuose. Ma nello stesso tempo apparisce, che questa morale, lungi d'essere intera, non è anzi che un meschino abbozzo della morale compita; ella è dunque insufficiente, sproporzionata alla dignità umana, all' immensità dell' umana intelligenza, al vôto dell' uman cuore, al dettato della ragione. A potersi completare questa morale nulla più che cominciante, egli è uopo che l'essere a noi si dimostri, si riveli tutto intero, e che con ciò stesso dia a noi forze di aderire ad esso. Ecco la Religione, ecco il Cristianesimo; il Cristianesimo è dunque altro dalla Filosofia; ma quella non esclude questo, e questo non esclude quella; la filosofia è il disegno, il Cristianesimo è la fabbrica dell' umana virtù e dell' umana grandezza Principj, p. 297.

[2] Vgl. Oben SS. 184 und 203.

Personen als Aufrechthaltern der gesellschaftlichen Ordnung verkörperten Souverainetät, welcher Rosmini die rein unpersönliche Macht der fortschrittlichen Idee substituiren wolle. In Wahrheit anerkennt Rosmini die persönliche Verkörperung der Idee der Souverainetät vollgiltig in der Person des obersten menschlichen Hauptes der kirchlichen Gemeinschaft, und ehrt auch die souveraine Macht der weltlichen Herrscher, obschon ihm das weltliche Herrscherthum in seiner geschichtlich concreten Erscheinung zufolge der Wandelbarkeit der menschlichen Verhältnisse und zufolge der mit dem geschichtlichen Völkerleben verbundenen continuirlichen Alterationen des Bestehenden nicht so unmittelbar wie die höchste kirchliche Gewalt auf sich selber stehend erscheint. Er hält aber eine von nationaler Leidenschaftlichkeit und kosmopolitischer Schwärmerei eingegebene Auflehnung gegen historisch gegebene Verhältnisse für ebenso widersittlich und ordnungswidrig, wie sein Gegner, und glaubt eine den wirklichen Interessen des nationalen Lebens und des politischen Fortschrittes entsprechende Besserung und Hebung gegebener Zustände von einer in den Bahnen geregelter Ordnung verlaufenden Entwickelung der Dinge erwarten zu dürfen. Er sah in dem Herrenrechte (diritto signorile) ein constitutives Element der socialen Ordnung und hielt die Verbesserung der letzteren mit der Aufrechthaltung des ersteren für ganz vereinbar; auch war er zu sehr Mann der Kirche und zu tief von der Macht der christlichen Idee durchdrungen, als daß er mit den vielfach der Kirche und der christlichen Gläubigkeit entfremdeten italienischen Unitariern hätte sympathisiren können. Die politische Vielherrschaft in Italien galt ihm nicht als ein nationales Übel; selbst die österreichische Fremdherrschaft in einem Theile Italiens war ihm nicht von vorneherein anstößig, er ließ ihr vielmehr in demjenigen, was sie nach seinem Gefühle Gutes bot, Anerkennung widerfahren, die aber freilich einige sehr entschiedene Vorbehalte in sich schloß und die Hoffnung auf eine veränderte Gestaltung der Dinge nicht ausschloß. Er betrachtet die Geltung des österreichischen Civilrechtes in einem Theile Italiens für einen Segen des Landes;[1] er vereiniget die Aussprache seines Wunsches nach einer möglichsten Gleichförmigkeit der gesetzlichen Institutionen der verschiedenen italienischen Staaten mit dem Ausdrucke des Dankes gegen die beiden

[1] Filosofia di diritto I, p. 13.

Herrscher Österreichs und Sardiniens für den Abschluß einer auf das literarische Eigenthum bezüglichen Convention, welcher, wie er hofft, verschiedene andere Vereinbarungen der auf italienischem Boden bestehenden Sonderstaaten und Regierungen zur Verwirklichung einer ungehemmten Gemeinsamkeit der nationalen Arbeits- und Culturthätigkeit nachfolgen würden.[1] Ihm war die Verbesserung gegebener gesellschaftlicher Zustände eine friedliche Arbeit im Dienste der ewigen Idee unter Anerkennung der Unzureichendheit der durch zeitlich-örtliche Bedingungen eingeschränkten Einsicht der an dem gemeinsamen Werke betheiligten Einzelnen; daher jede vorausgehende Generation der nachfolgenden reichen Arbeitsstoff übrig läßt, ohne umsonst gearbeitet zu haben, wenn und soweit die zunächst auf die natürliche Vernunfteinsicht gestützte Reform- und Besserungsthätigkeit zugleich auch die im Evangelium vorgezeichneten göttlichen Normen und Directiven aller menschlichen Strebethätigkeit im Auge hat.

Die von der piemontesischen Regierung im August des Jahres 1848 an Rosmini übertragene Mission zog den stillen Gelehrten in eine active Betheiligung an den italienischen Ereignissen jenes Jahres hinein, welchen er, wie weiter unten näher zur Sprache kommen wird, vom Anfang her nicht theilnahmslos gegenübergestanden hatte. Wir haben im biographischen Abschnitte dieses Buches angegeben, wie er die ihm zugedachte Mission auffaßte und unter welchen Restrictionen er sich zur Übernahme derselben verstand. Er war bereit, für das Zustandekommen einer Defensivallianz zwischen Piemont, Florenz und dem Kirchenstaate zu wirken,[2] welche den Ansatz einer politischen und commerciellen Conföderation sämmtlicher italienischer Staaten, zunächst jener der nördlichen Hälfte Italiens unter dem Ehrenpräsidium des Papstes bilden sollte. Mit der Absicht des Turiner Ministeriums, diese Allianz in ein Offensivbündniß umzuwandeln, und das übrige Italien, speciell den Kirchenstaat, in die Wiedererneuerung des bereits unglücklich abgelaufenen Krieges mit Österreich zu ziehen, war

[1] Jo il primo vorrei ben dimandare per l'Italia quel che dimandava Thibaut per la Germania, un codice a tutte le contrade italiana: e più ancora una procedura commune: certo sarebbe uno de' mezzi più possenti e pacifici, un mezzo morale digno della sapienza de' governi, a raccogliere e quasi collegare le squarciate membra del bel paese. O. c. I, p. 13.

[2] Abdruck des Vertragsentwurfes in der oben S. 19 (Anm. 3) citirten Missione a Roma p. 14—16.

Rosmini schlechterdings nicht einverstanden, und ebenso fühlte er sich durch die völlige Vernachlässigung der kirchlichen Zwecke, um deren willen er die Mission anzunehmen sich erboten hatte, auf das unangenehmste berührt. Nicht nur war in den Weisungen, die ihm in Rom von Turin aus zugiengen, von einer Concordatsverhandlung mit dem päpstlichen Stuhle gar keine Rede, sondern er erfuhr überdieß aus öffentlichen Blättern, daß mittlerweile einige religiöse Corporationen, deren Mitglieder durch Pöbelexcesse aus ihren Häusern vertrieben worden waren, durch ein Decret der Turiner Regierung einfach als aufgehoben erklärt wurden. Rosmini erkannte, daß die Absichten des Ministeriums Alfieri-Perrone mit den Zusagen, welche er von dem vorausgegangenen Ministerium Casati empfangen hatte, nicht vereinbar seien, und war darauf bedacht, durch eine klare und offene Kundgebung seiner Auffassung der Sachlage[1] die Turiner Regierung zu veranlassen, ihn seiner Mission zu entheben. Diesem Wunsche wurde insoweit Rechnung getragen, daß die Führung der Concordatsverhandlungen dem sardinischen Geschäftsträger Marchese Pareto zugewiesen wurde, unter Vorbehalt der guten Dienste Rosmini's in dieser Angelegenheit;[2] bezüglich der Conföderationsangelegenheit wurde ihm bekannt gegeben, daß das Turiner Ministerium die Sache noch in reiflichere Erwägung zu ziehen habe, daher sich Rosmini darauf angewiesen sah, abzuwarten, ob und inwieweit die nach Turin abgesendeten Darlegungen seiner Auffassung dieser Angelegenheit Berücksichtigung fänden, um davon seine weiteren Entschließungen abhängig zu machen. Er war gewillt, sein Mandat förmlich zurückzulegen, sobald er erkannt haben würde, daß die Turiner Regierung mit dem friedlichen Projecte einer Defensivallianz sich nicht zufriedengeben wolle.

Rosmini entwickelte den von ihm ausgedachten Plan einer Conföderation der italienischen Staaten in einem Promemoria, welches er am 4. September, demselben Tage, an welchem er auch dem sardinischen Minister Perrone seine Auffassung dieser Angelegenheit zugehen ließ,[3] dem Papste Pius IX. vorlegte.[4] Er geht von der Thatsache aus, daß das in eine Anzahl kleiner Staaten zerstückelte Italien in einem

[1] Vgl. Missione pp. 21 sgg., 27 sgg.

[2] Missione p. 247.

[3] Vgl. Missione, p. 27—31.

[4] Memoria contenente alcune considerazioni sul progetto di una Confederazione fra gli Stati italiane. Missione, p. 33—52.

Zustande politischer Ohnmacht hinschmachte, welcher der italienischen Nation unwürdig sei und sie in beständiger Abhängigkeit von den auswärtigen großen Mächten erhalte. Dieser Zustand habe insbesondere vom geistlichen Oberhaupte des Kirchenstaates seit Langem schmerzlich empfunden werden müssen, indem die unabweislichen Rücksichten auf eine in Oberitalien herrschende auswärtige Schutzmacht dem heiligen Stuhle eine schweigsame Connivenz gegen eine das canonische Recht in seinen wesentlichsten Bestimmungen schädigende staatskirchliche Legislation auferlegt hätten. Die Wiederherstellung der normalen kirchlichen Ordnung sei nur dadurch anzubahnen, daß das Oberhaupt der Kirche eine den weltlichen Großmächten gegenüber vollkommen unabhängige Stellung zurückerlange; das geeignete und durch die Zeitumstände selber nahegelegte Mittel zur Wiedereinsetzung des Papstes in die vollkommene Freiheit seines kirchlichen Waltens sei die Gründung einer Conföderation der italienischen Staaten. Diese könne indeß, wenn etwas Haltbares und Dauerndes durch sie geschaffen werden solle, nicht in einem bloßen Fürstenbunde bestehen, welcher leicht durch diplomatische Machinationen auswärtiger Mächte wieder zunichte gemacht oder von einem der Bundesfürsten für selbstsüchtige Zwecke ausgenützt werden könnte, und um solcher Übelstände willen auch des nöthigen Zutrauens von Seite der Gesammtnation nicht gewiß sein könnte; die Conföderation sei nur als eine Einigung der Nation selber unter Wahrung der ihren Fürsten innerhalb dieser Einigung zukommenden Stellung zu denken. Rosmini will, daß nach Analogie der dazumal in Frankfurt constituirten deutschen Centralgewalt eine italienische Centralgewalt mit einer permanenten Bundesversammlung eingesetzt werde, die in Rom ihren Sitz haben sollte; dieser Centralgewalt sollten alle gemeinsamen Angelegenheiten der italienischen Staaten überwiesen werden, sie sollte über den inneren Frieden der Nation wachen und dieselbe den auswärtigen Mächten gegenüber vertreten. Sie wäre der nöthige Dämpfer der ungeordneten Aspirationen der einzelnen italienischen Parlamente, namentlich der Deputirtenkammern, welche, ohne die wahre Gesinnung des Volkes zum Ausdrucke zu bringen, den Willen der Fürsten unter sich beugen; sie würde also den Fürsten die volle Macht, deren sie im Interesse des öffentlichen Wohles bedürfen, wiedergeben, ja dieselbe noch wesentlich erhöhen, da jeder einzelne Fürst in allen zum Wohle seines Staates nöthigen Maßnahmen die Auctorität der Centralbehörde, also

den Willen der vereinigten Nation als Stütze hinter sich hätte. Angesichts dessen wäre die Abtretung der fürstlichen Souverainetät an die Centralbehörde nicht als Verlust, sondern vielmehr als Gewinn anzusehen, und dieß umsomehr, da die Souverainetät kleiner Fürsten ohnedieß nur eine Scheinherrlichkeit sei. Die selbstverständliche Folge der Niedersetzung der Bundesgewalt in Rom wäre, daß dem Papste das Ehrenpräsidium derselben zufiele; er wäre hiedurch in die Lage gesetzt, alle jene Einflüsse auf sie zu üben, welche durch seine universalkirchliche Stellung geboten sind und der Conföderation sowie der in ihr geeinigten Nation nach jeder Seite hin nur zum Heile gereichen könnten; andererseits wäre der Papst, da nicht er und die Fürsten, sondern die Bundesgewalt in allen gemeinsamen Angelegenheiten der italienischen Staaten beschließende und ausführende Behörde wäre, aller compromittirenden Verantwortlichkeit bei unabwendbaren feindseligen Complicationen mit fremden Mächten überhoben. Übrigens würde eine angemessene Art der Zusammensetzung der centralen Bundesbehörde die allermeisten Garantien für die Aufrechthaltung des äußeren und inneren Friedens der Nation schaffen und die geeigneten Mittel gegen die nach beiden Seiten drohenden Gefahren bieten. Sie müßte eben derart organisirt sein, daß in ihr, ohne das fortschrittliche Element zu unterdrücken, die conservativen und besonnenen Elemente das Übergewicht hätten. Weit davon entfernt, den Bestand der einzelnen italienischen Staaten aufzuheben, sollte sie vielmehr ein Ausfluß der legislativen Gewalt aller einzelnen Staaten sein; und jeder Staat sollte durch die Gesammtheit seiner legislativen Factoren in ihr vertreten sein. Demzufolge müßten in ihr die Fürsten, die ersten und die zweiten Kammern der italienischen Staaten ihre besonderen Repräsentanten haben. Nur unter dieser Voraussetzung würde die föderative Centralgewalt den vereinigten Willen der gesammten Nation ausdrücken und von der gesammten Nation als Executivorgan ihres Willens anerkannt werden. Angesichts einer derartigen Repräsentation böte sich dem Oberhaupte der Kirche der immense Vortheil dar, die Kirche nach ihrer wahren Bedeutung als Mittlerin zwischen Fürsten und Völkern zunächst auf italischem Boden wieder zur Geltung zu bringen. Die Kirche hat die natürliche Unterlage ihres Bestandes im Volke, und hat in ihrer Anfangszeit ihre Verbreitung unter dem Volke gegen den Willen der Herrscher gefunden. Seit Constantin's Zeit änderte sich dieses Verhältniß, und wurden die Fürsten die Schützer

der Kirche und theilweise auch die Bekehrer der Völker; die Gefühle natürlicher Dankbarkeit der Kirchenhäupter gegen ihre neuerworbenen Schützer trugen dazu bei, den Fürsten eine ungehörige Oberhoheit über die Kirche zuzuwenden, wogegen erfolgreich einzuschreiten es der heroischen Kraft eines Gregor VII. bedurfte. Von den Zeiten des Papstes Bonifacius VIII. an gerieth die Kirche wieder, nicht ohne Schuld der am päpstlichen Hofe eingerissenen Mißbräuche, in die Abhängigkeit von den weltlichen Herrschern, verbündete sich mit dem fürstlichen Absolutismus zum Schaden des Vertrauens, welchen das gläubige Volk auf den Schutz der Kirche und ihres Oberhauptes zu setzen gewohnt gewesen war. Die Schwäche des Papstes gegenüber den absolutistischen weltlichen Herrschern, auf welche er zur Behauptung seiner weltlichen Gewalt sich stützen mußte, brachten diese selber in Mißcredit; Rosmini hofft, daß mit dem Pontificate des Pio Nono eine neue Epoche beginnen werde, in welcher das weltliche Regiment des Papstes kein Hinderniß, vielmehr ein Förderungsmittel der Ausübung seines Berufes als geistlicher Friedensfürst und oberster Hüter der christlichen Lebensordnung, als Mittler zwischen Fürsten und Völkern sein werde. Die europäische Gesellschaft ringe augenscheinlich nach einer neuen Gestaltung ihrer Verhältnisse; jetzt, wo im unbestimmten und verworrenen Flusse der Dinge eine neue Ordnung derselben sich vorbereite, sei der geeignete Moment da, den fundamentalen Ansatz zu derselben durch Schaffung einer richtigen Position des Grundpfeilers und Ecksteins der christlichen Gesellschaftsordnung zu begründen.

Rosmini verhehlte sich nicht, daß die Zustimmung Sardiniens zu diesem Projecte mehr als zweifelhaft sei. Deßungeachtet wollte er, so lange er nicht ausreichende Klarheit über die Absichten der piemontesischen Regierung hatte, nicht unterlassen, Rathschläge im Sinne seines Projectes nach Turin gelangen zu lassen. Er regte den Gedanken einer Beiziehung Neapels zu der Conföderation an[1] und war Ende September in der Lage, mitzutheilen,[2] daß der König von Neapel seine Geneigtheit ausgesprochen habe, eine Conföderation mit dem Kirchenstaate und mit Toscana einzugehen, zu welcher man auch Piemont den Beitritt offen erhalten wolle. Die wohlgemeinte Absicht dieser Mittheilung war, das Turiner Cabinet aufmerksam zu machen, daß bei

[1] Vgl. Rosmini's Bericht an den Grafen Perrone vom 7. Sept. 1848: Missione, p. 263.

[2] Missione, p. 265.

längerem Zögern an die Stelle der in Turin gewünschten Conföderation von Ober- und Mittelitalien eine die Turiner Wünsche kreuzende Liga von Mittel- und Unteritalien treten könnte; man möge, rieth Rosmini, in Turin nicht säumen, durch rechtzeitigen Beitritt zu den bereits geplanten Verhandlungen zwischen Rom und Neapel die Conföderation des gesammten Italiens zur Wahrheit zu machen. Ein derartiger Schritt lag jedoch nicht von ferne in den Absichten Piemonts, welche lediglich auf die Vergrößerung des sardinischen Staates und auf Erlangung der Führerschaft in Italien gerichtet waren. Zum Eintritte in eine Conföderation solcher Art, wie Rosmini sie vorschlug, würde sich übrigens auch der König von Neapel nicht entschlossen haben, wie Rosmini aus der während seines nachfolgenden Aufenthaltes im Neapolitanischen ihm gewordenen Behandlung sattsam entnehmen konnte. Sein Project stieß in Rom selber auf eine entschiedene Gegnerschaft des Grafen Rossi, der, um die Mitte September vom Papste zur Führung der auswärtigen Angelegenheiten berufen, einem italienischen Fürstenbunde das Wort redete [1] und Rosmini's Vorschlägen zur Last legte, daß sie auf eine Mediatisirung der italienischen Staaten, und auf eine Degradation der italienischen Fürsten zu Präfecten oder Unterpräfecten der förderativen Centralbehörde hinausliefen. Rosmini, welcher durch die öffentlichen Blätter hievon erfuhr und durch seinen Freund, den Minister Montanari, der Richtigkeit des in den Blättern Gesagten vergewissert wurde, reichte beim Papste eine Vertheidigung seines Projectes gegen Rossi's Beanstandungen ein; [2] die Vertheidigung wiederholt im Wesentlichen dasjenige, was bereits im Projecte selber zur Abwehr etwaiger Besorgnisse hinsichtlich der Einschränkung der Fürstenmacht, sowie über die Unmöglichkeit, eine Conföderation der Fürsten ohne Zustimmung der Volksvertretungen zu Stande zu bringen, bemerkt worden war. Rossi's Hindeutung auf das in der Frankfurter Versammlung sichtlich zu Tage tretende Bestreben, ganz Deutschland unter die Herrschaft einer deutschen Großmacht zu bringen, weist Rosmini mit der Bemerkung ab, daß keiner der italienischen Staaten ein solches Übergewicht über alle anderen hätte, wie die in der Frankfurter Versammlung vertretenen deutschen Großmächte über die übrigen deutschen Staaten besäßen oder erringen könnten. Rosmini perhorrescirt endlich ein bloßes Fürstenbündniß besonders aus dem Grunde, weil es dem Papste die Nöthigung zur

[1] Über das von Rossi vorgeschlagene Project vgl. Missione, p. 248 sg.

[2] Vgl. Missione, p. 56—66.

Theilnahme an den Kriegsunternehmungen eines anderen Bundesfürsten (Sardinien) auferlegen könnte, während der Papst zu einer Bekriegung christlicher oder gar katholischer Mächte und Völker schlechterdings nicht cooperiren könne. Rosmini's Ansicht über Rossi's Project wurde auch von dem toscanischen Geschäftsträger Bargagli sowie vom Marchese Pareto getheilt;[1] nicht minder stimmten ihm Beide zu, als er ihnen seine Bemerkungen über die endlich aus Turin eingelangte definitive Entschließung des Turiner Cabinetes mittheilte.[2] In Turin wollte man die Wiederaufnahme des Krieges mit Österreich und verlangte den Beitritt zu einem Offensivbündniß, während die anderweitigen Beziehungen zwischen den italienischen Staaten durch Bevollmächtigte der italienischen Fürsten in Rom verhandelt werden sollten. In Folge dieses endgiltigen Entschlusses der Turiner Regierung erbat[3] und erhielt[4] Rosmini die vollständige Enthebung von der ihm übertragenen Mission. Ein Nachspiel dazu war ein von Rosmini an Gioberti gerichteter Brief vom 30. October,[5] der eine Berichtigung der vom Turiner Minister des Auswärtigen in der ersten Kammer abgegebenen Erklärungen über die Ursachen des Mißlingens der römischen Verhandlungen betreffs der geplanten italienischen Conföderation enthielt. Gioberti gab, wie er später Rosmini brieflich mittheilte,[6] den Inhalt des Schreibens Rosmini's zuerst in einer geheimen Sitzung des Turiner Parlamentes bekannt; als Einiges vom Inhalte des Schreibens in die Öffentlichkeit drang, ließ Gioberti den Wortlaut desselben in die öffentlichen Blätter einrücken. Die Folge davon war der Sturz des Turiner Ministeriums, welches nach Gioberti's Dafürhalten durch sein leidiges Zögern die Verantwortlichkeit für die mittlerweile in Toscana und in Rom ausgebrochenen Empörungen und die damit zusammenhängende Flucht des Papstes trug.

Man wird Rosmini's Verhalten in Übernahme und Führung der ihm übertragenen Angelegenheit das Zeugniß eines charaktervollen, überzeugungstreuen Verhaltens nicht verweigern können. Die Übernahme der Mission konnte er schon aus erkenntlicher Rücksicht auf die ihm

---

[1] Missione, p. 249—261.

[2] Das hierauf bezügliche Memoire Rossi's: Missione, p. 68—71.

[3] Am 11. Oct. 1848. Missione, p. 72 sg.

[4] Am 22. Oct. Missione, p. 74 sg.

[5] Missione, p. 300.

[6] Gioberti's Brief vom 9. Dec. 1848 abgedr.: Missione, p. 301.

und seinem religiösen Institute in Piemont gewährte gastfreundliche Aufnahme kaum ablehnen; den Rücksichten auf Österreich wurde er durch seine dringende Abmahnung von der Wiederaufnahme des Krieges gegen Österreich gerecht. Daß er als Italiener eine politische Hebung und Kräftigung Italiens wünschte und wünschen mußte, war im Grunde selbstverständlich. Dazu kam noch, und dieß war für ihn die Hauptsache, daß der von ihm vorgeschlagene Einigungsmodus geeignet schien, das Papstthum auf die einstmalige Höhe seiner Mission zu erheben. Der geschichtliche Erfolg lehrte, daß der an sich ewig wahren und unvergänglichen katholischen Idee eine andere Art und Form ihrer Wiedererneuerung im weltgeschichtlichen Völkerleben vorbehalten sei, wie denn auch der politisch-nationale Hebel für sich allein ohne Concurrenz anderer tiefer greifender ethischer Momente kaum ausreichen dürfte, die in den verborgenen Tiefen der Gemüther im Stillen fortwirkende Macht der religiösen Idee wieder als principalen Factor in den Vordergrund weltgeschichtlicher Actionen zu stellen. Ob das Föderationsproject Rosmini's praktisch durchführbar war, ist gegenwärtig eine müßige Frage; eine Wiederaufnahme desselben im Beginne der Fünfziger Jahre unter Beitritt Österreichs als italienischer Bundesmacht und mit dem Zugeständnisse einer relativen Autonomie an seine damaligen italienischen Provinzen hätte vielleicht, besonders wenn die Reform der agrarischen Verhältnisse Italiens damit in Verbindung gebracht worden wäre, der nicht aufzuhaltenden Entwickelung der nationalen Einigung eine andere Richtung gegeben. Jedenfalls ist mit der in der jetzigen Form durchgesetzten politischen Unification Italiens das Werk der nationalen Wiedergeburt Italiens nicht vollendet; die noch ausstehende Lösung der Frage, wie sich das politisch geeinigte Italien zu der durch das Papstthum repräsentirten kirchlichen Idee zu stellen habe, läßt sich vielleicht im Denken der Gebildeten Italiens auf kürzere oder längere Zeit durch mancherlei Erwägungen und Motive in den Hintergrund drängen, wird sich aber für den sicher zu erhoffenden Eintritt einer dereinstigen machtvollen geistigen Selbstverjüngung der in ihrer vollen Tiefe erfaßten und mit allen Mitteln des wissenschaftlichen Denkens vertretenen katholischen Idee nicht weiter abweisen lassen. Es hat allen Anschein, als ob es dem italienischen geistigen Bildungsleben vorbehalten wäre, aus der Unmittelbarkeit der katholischen Anschauung, in welcher auch ein Rosmini und Gioberti lebten, zu einer alle Formen geistiger Vermittelung in sich schließenden Erfassung der

katholischen Idee vorzudringen; sollte dieß der Fall sein, so läge in der Abfolge der seitherigen Ereignisse im politischen Leben Italiens eine Logik, an deren Gesetze die Urheber jener Ereignisse nicht gedacht haben dürften.

Rosmini hatte schon, bevor die Turiner Regierung auf Anregung Gioberti's ihn zum Unterhändler mit Rom ausersah, den Regierungsacten des Papstes Pius IX. die lebhafteste Aufmerksamkeit zugewendet. Als dieser im Frühjahr 1848 daran gieng, eine constitutionelle Verfassung des Kirchenstaates zu promulgiren, ließ Rosmini durch Vermittelung des Cardinals Castracani,[1] welchem er sich schon vorausgehend zu Diensten in dieser Angelegenheit angeboten hatte,[2] ein Elaborat an den Papst gelangen,[3] in welchem er unter Ablehnung der Verfassungsformen nach französischem Zuschnitte seine Gedanken über die den reellen Bedürfnissen der bürgerlichen Gesellschaft entsprechende Einrichtung verfassungsmäßiger Zustände niedergelegt hatte. Pius IX. nahm die ihm durch Castracane übermittelte Schrift Rosmini's wohlwollend auf und äußerte den Wunsch, Rosmini von Person kennen zu lernen;[4] er wiederholte diese Wunschesäußerung, als Castracane einen Brief, in welchem Rosmini sich über die vom Papste in dem Kriege zwischen Sardinien und Österreich einzunehmende Haltung ausführlich geäußert hatte,[5] zur Kenntniß desselben brachte. Auch das durch Castracane ihm eingehändigte Büchlein Cinque piaghe nahm Pius IX. wohlgefällig entgegen[6] und sprach neuerdings die Erwartung aus, daß der Verfasser desselben sich ihm persönlich vorstellen werde. Rosmini hielt es nicht für angezeigt, ohne einen ausdrücklichen Ruf des Papstes zu kommen,[7] und sah der Möglichkeit eines solchen Rufes nicht ohne inneres Bangen entgegen;[8] ohne die

[1] Vgl. Rosmini's Schreiben vom 10. März 1848 an Cardinal Castracane: Missione, p. 192.

[2] Vgl. Rosmini's Schreiben vom 25. Febr. 1848 an Gilardi: Missione, p. 194.

[3] Nämlich das oben S. 19 erwähnte Progetto ecc. — Rosmini's beiliegendes Schreiben vom 10. März an den Papst: Missione, p. 199.

[4] Vgl. Castracane's Brief an Rosmini vom 1. April 1848: Missione, p. 176.

[5] Vgl. Rosmini's Briefe an Gilardi (vom 9. Mai) und an Castracane (vom 17. Mai): Missione, p. 200—212.

[6] Vgl. Gilardi's Brief an Rosmini vom 17. Juli 1848: Missione, p. 186.

[7] Vgl. Rosmini's Briefe an Castracane (vom 19. April) und an Gilardi (vom 30. April): Missione, pp. 177. 179.

[8] Brief an Gilardi vom 15. Juni: Missione, p. 212.

von Turin ausgegangene Anregung würde Rosmini im Jahre 1848 schwerlich nach Rom gekommen sein. An der Berücksichtigung seines durch Castracane dem Papste vorgelegten Constitutionsprojectes war ihm zwar anfangs sehr gelegen gewesen; als ihm aber Castracane schrieb, daß es zu spät eingetroffen sei, um noch in Erwägung gezogen werden zu können, so beruhigte er sich mit dem Gedanken, daß die Providenz ihn zur Einflußnahme auf jene Angelegenheit nicht berufen habe.[1]

Rosmini war von dem richtigen Gefühle durchdrungen, daß er als theoretischer Idealist zu einer unmittelbaren persönlichen Betheiligung an der Lösung praktischer Fragen nicht berufen sei, in deren Entscheidung die realen Factoren und Interessen des Lebens das ausschlaggebende Moment sind. Er wünschte aber der idealen Auffassung der Dinge jenen Einfluß gesichert, ohne welchen die zunächst von den realen Factoren der Ereignisse abhängige Lösung praktischer Fragen unmöglich zu befriedigenden Ergebnissen führen könne. Durchdrungen von der Hoheit der göttlichen Mission des Papstthums glaubte er im Frühjahr 1848 den Moment gekommen, wo die Welt durch eine die Interessen der Freiheit und Ordnung harmonisch vermittelnde Musterconstitution des päpstlichen Staates überrascht werden dürfte; zum Gelingen dieses Werkes durch die Hinweisung auf die echt christlichen und echt philosophischen Ideen von Freiheit, Ordnung und gesellschaftlichem Wohle beitragen zu können, war sein sehnlichstes Verlangen. Er sah sich daher in den Zustand einer unruhigen Spannung versetzt, als er erfuhr, daß gewisse ihm ganz besonders wichtig erscheinende Erwägungen in dem römischen Verfassungsentwurfe nicht die geziemende Berücksichtigung erfahren hätten;[2] er fürchtet, daß durch in Rom ergriffene Maßnahmen der Quell permanenter politischer Erschütterungen nicht verstopft sein dürfte, und sieht mit Bangen den Ereignissen entgegen, die weiter noch kommen dürften. Da die vom Papste am 14. März promulgirte Verfassung nicht sofort, wie angekündiget worden war, in eine Consistorialbulle aufgenommen

[1] Non essendo giunto — schreibt er am 17. April an Castracane — in tempo il progetto di Costituzione, che mi sono ardito d'inviarle, è segno che la Providenza non volle per allora che dovesse esser preso in considerazione.

[2] Se avesse stabilito il voto proporzionale e i tribunali politici, la società civile sarebbe stata redenta .... Avrei voluto che il Papa avresse pôrto il farmaco salutare alle nazioni. Le Costituzioni che comparvero al mondo dall' 89 a questa parte ebbero tutte una vita effimera. Qual lezione! E sarà dunque ella perduta? Brief an Gilardi vom 29. März: Missione, p. 198.

wurde, so hoffte Rosmini, daß der nach seinem Dafürhalten begangene Fehler sich noch immer gut machen lassen dürfte. Bekanntlich trat die von Pius IX. am 14. März promulgirte Verfassung überhaupt nicht in's Leben, obschon Pius mit Ministern regierte, welche nach verfassungsmäßigen Normen vorgiengen; dieß genügte vor der Hand umsomehr, da der Ausbruch der Revolution im österreichischen Italien und das Einrücken der piemontesischen Truppen in's Mailändische das Interesse an der Verfassungsangelegenheit in den Hintergrund treten ließ gegenüber den Wünschen und Erwartungen, welche in Bezug auf die Stellungnahme des Papstes zu der mit Einemmale in den Vordergrund gerückten nationalen Frage gehegt wurden. Man hoffte und erwartete nichts Geringeres, als dieß, daß der Papst als Vertreter der Idee eines politisch unabhängigen Italiens sich an die Spitze der italienischen Nation stellen und die Truppen des Kirchenstaates die Weisung zur Cooperation mit jenen Sardiniens im Kriege gegen Österreich erhalten würden.

Die von Pius IX. in der Allocution vom 29. April 1848 in den bestimmtesten Ausdrücken abgegebene Erklärung, daß er einem Kriege gegen Österreich nicht beitreten werde und in seiner Stellung als Oberhaupt der Kirche nicht beitreten könne, versetzte Rom und Italien in die tiefste Aufregung. Rosmini zollte der päpstlichen Allocution bewundernde Anerkennung,[1] hielt aber dafür, daß der Papst, um seinen Pflichten sowol als Oberhaupt der Kirche wie als italienischer Fürst gerecht zu werden, diesen ersten Act durch einen noch weiter folgenden zweiten zu ergänzen habe, der darin bestünde, daß der Papst im Vereine mit Neapel und Toscana unter Hinweisung auf die durch die österreichische Mißregierung in Italien provocirte Auflehnung,[2]

[1] Vgl. Rosmini's Brief an Gilardi (vom 9. Mai): Missione, p. 200—205.

[2] Rosmini gebraucht, von der damaligen nationalen Erregung mit fortgerissen, gegen seine sonstige Gewohnheit unerwartet starke Ausdrücke über die österreichische Herrschaft in Italien. La cagione di questo stato di così concorde eccitamento siete voi — läßt er den Papst Österreich ansprechen — sono gli errori del vostro governo, che ha violato in tanti modi la nazionalità, la giustizia, la moralità, la libertà naturale, e specialmente la libertà e le leggi della Chiesa; siete voi che avete dato il fomento, ed eccitato l'incendio nel vostro regno Lombardo-Veneto, il quale minaccia di propagarsi in tutti gli stati d'Italia, nè questo si può più spegnere se non per l'unica via che voi rinunciate ai vestri possedimenti italiani. .... Chi ha la colpa deve sostenere la pena, e noi non possiamo essere obbligati a perdere i nostri troni per sostenere il

und auf die Gefahren, von welchen in Folge dessen der Papst und die beiden anderen italienischen Herrscher zusammt ihren Staaten bedroht seien, den Kaiser von Österreich zu einer freiwilligen Abtretung des Mailändischen an Sardinien, unter Anerbietung ihrer guten Dienste zu einem möglichst befriedigenden Abkommen zwischen beiden kriegführenden Mächten zu bewegen suchte. Rosmini verspricht sich zwar[1] von der Anerbietung einer päpstlichen Vermittelung zwischen Österreich und Piemont keinen reellen Erfolg, aber desto sicherer einen moralischen; zudem würde es der Stellung des Papstes entsprechen, seinen moralischen Einfluß zur Wiederherstellung der gegen den erklärten Protest des heiligen Stuhles durch den Wiener Congreß aufgehobenen deutschen Kaiserwürde aufzubieten, womit dem österreichischen Herrscher eine ausreichende Compensation für den Verlust einer italienischen Provinz geboten wäre. Den von Rosmini gewünschten Versuch einer persönlichen Verwendung beim Kaiser von Österreich für die Freigebung seiner italienischen Provinzen hatte der Papst schon unternommen, ehe Rosmini denselben anzurathen in die Lage gekommen war; Castracane ließ Rosmini im strengsten, jede Mitwissenschaft Anderer ausschließenden Vertrauen eine Copie des päpstlichen Schreibens vom 3. Mai an den Kaiser Ferdinand zukommen,[2] über dessen Inhalt Rosmini seine tiefste Befriedigung ausdrückte.[3] Wir brauchen uns in keine Kritik der Auffassung der damaligen Sachlage von Seite Rosmini's einzulassen; er urtheilte vom Standpunkte des italienischen Patrioten und Katholiken und als der an die Person des Papstes Pius IX. mit innigster Verehrung hingegebene Mann der Kirche, und stand überdies unter den unmittelbaren Eindrücken der damaligen Ereignisse in Ober- und Mittelitalien. Bei längerem Leben würden ihm außer den Enttäuschungen, die er nach Vorübergang des Jahres 1848 zu beklagen hatte, auch noch andere allgemeinerer Art nicht erspart geblieben sein; er würde zur Überzeugung gekommen sein, daß die mit dem Namen Neoguelphismus bezeichnete Richtung des italienischen Katholicismus der Vierziger Jahre die mentale Anticipation eines

vostro; benchè, qualunque cosa noi facessimo, non ve lo salveremmo, ma solamente perderemmo noi stessi senza alcun vostro profitto.

[1] Vgl. Rosmini's Schreiben an Castracane (vom 17. Mai): Missione, p. 205—212.

[2] Abdruck des päpstlichen Briefes: Missione, p. 214.

[3] Missione, p. 215.

Ideales sei, zu dessen in eine unbestimmte Ferne gerückter Verwirklichung die Bedingungen erst durch weitere tiefstgreifende weltgeschichtliche Entwickelungen politischer und socialer Natur geschaffen werden müssen.

Rosmini's Wünsche waren auf die Behauptung der päpstlichen Auctorität und Würde gerichtet; davon schien ihm der gesicherte Besitz des Vertrauens und der Macht abhängig, deren Pius in den schwierigen Verhältnissen des Jahres 1848 bedurfte. Wir bemerkten schon früher, daß er mit den Entschließungen des Papstes nach der Ermordung Rossi's nicht einverstanden war, weil es nach seinem Dafürhalten nicht an Mitteln fehlte, jene Scenen zu verhüten, welche die Flucht des Papstes nach Gaëta zur Folge hatten. Ebenso hielt er das von Gaëta aus erlassene Motuproprio vom 27. November,[1] in welchem Pius IX. mit Beiseitelassung der constitutionellen Formen und unter Ignorirung der legislativen Factoren eine Regierungscommission einsetzte, für eine bedenkliche Maßnahme, welche nur dazu dienen dürfte, die in Rom tagenden Kammern zu extremen Schritten zu veranlassen. In der That wurde das Motuproprio und die damit verbundene Prorogation der Kammersitzungen vom Präsidenten der Deputirtenkammer für illegal erklärt, und Castracane, der als eines der vom Papste ernannten Mitglieder der Regierungscommission mit der Publication der päpstlichen Anordnungen beauftragt war, hielt sich nicht für befugt, die Publication vorzunehmen.[2] Die in Rom tagenden Kammern, welche sich als provisorische Regierung zur Aufrechthaltung der Ruhe und Ordnung constituirt hatten, sendeten eine Deputation nach Gaëta ab, um den Papst zur Rückkehr nach Rom einzuladen; der Deputation wurde an der neapolitanischen Gränze der Übertritt auf neapolitanisches Gebiet verwehrt. Ein von der Deputation nach Gaëta gesendetes Schreiben wurde durch eine von Antonelli unterzeichnete Antwort erwidert (6. December), in welcher auf die im Motuproprio angegebenen Ursachen der zeitweiligen Abwesenheit des Papstes ohne sonstige weitere Bemerkungen hingewiesen wurde. Die Kammern erwählten nunmehr eine aus drei Gliedern bestehende Commission, welche in die Executivbefugnisse des abwesenden Papstes einzutreten hätte (11. December); ein förmlicher Bruch mit dem

[1] Abdruck desselben: Missione, p. 338.

[2] Vgl. Castracane's Brief an Rosmini vom 25. Dec. 1848: Missione, p. 97 sgg. — Rosmini's Antwort darauf vom 28. Dec.: Missione, p. 99 sgg.

abwesenden Landesherrn war damit noch nicht beabsichtiget, es gieng vielmehr abermals ein Abgeordneter nach Gaëta, der auch von Pius wohlwollend aufgenommen wurde, ohne ihn jedoch zu einer den Wünschen der Gemäßigten in Rom entgegenkommenden Entschließung zu vermögen. Vielmehr legte der Papst am 17. December Protest gegen die am 11. December constituirte Stellvertretung seiner Person ein, worauf als Antwort die Einberufung einer constituirenden Versammlung des Kirchenstaates und die Bildung eines von der Regierungsjunta ernannten Ministeriums erfolgte. Von Gaëta ergieng am 1. Jänner 1849 ein päpstliches Monitorium mit Androhung des größeren Kirchenbannes gegen Alle, welche an den Wahlen zur constituirenden Versammlung sich betheiligen würden. Diese selber decretirte nach ihrem Zusammentritte am 9. Februar 1849 die Aufhebung der weltlichen Herrschaft des Papstes und die Verwandlung des Kirchenstaates in eine Republik.

Wir haben hier nicht auf die Frage einzugehen, ob nach der Flucht des Papstes eine Rückkehr desselben möglich war, ohne daß vorher die daselbst sich ansammelnden revolutionären Elemente durch die Intervention auswärtiger Mächte niedergeworfen und erdrückt worden waren. Rosmini hielt dafür, daß die moralische Auctorität des Papstes und die ihm zur Verfügung stehenden materiellen Machtmittel ausgereicht hätten, ihm eine vom lauten Jubel der besseren Mehrheit begleitete Rückkehr zu sichern.[1] Allerdings sah er in der Ungewißheit, ob nicht Piemont neuerdings den Krieg mit Österreich beginnen werde, einen ausreichenden Grund einstweiliger Verzögerung der Rückkehr, weil, den Ausbruch des Krieges vorausgesetzt, abermals auch in Rom tumultuarische Bewegungen ausbrechen würden. Auf keinen Fall aber möge der Papst es darauf ankommen lassen, mit Hilfe irgend einer fremden Macht restituirt zu werden, weil, wenn dieß geschähe, das alte, der päpstlichen Freiheit und Auctorität so abträgliche Abhängigkeitsverhältniß wiederkehren würde. Er geht alle katholischen Mächte im Einzelnen durch und findet, daß der Hilfeleistung jeder einzelnen etwas anhafte, was sie als unerwünscht erscheinen lassen müsse, vorausgesetzt, daß sie geleistet werden könne, was von Seite der Spaniens und Portugals kaum zu erwarten wäre. Ob Frankreich geneigt sein werde, Hilfe zu leisten, sei ungewiß; möglicher-

[1] Vgl. seine hierauf bezüglichen Reflexionen: Missione, pp. 104 sgg.

weise könnten die Truppen der französischen Republik verleitet werden, mit den römischen Demagogen zu fraterniſiren. Von österreichischer Intervention könne schon aus Rücksicht auf die nationalen Gefühle keine Rede sein. Rosmini's damalige Voreingenommenheit gegen Österreich gehört zu den beklagenswerthen Befangenheiten seines Neoguelphismus, von welchen er in den letzten Jahren seines Lebens vielleicht theilweise abkam; bei längerem Leben würde er zur Überzeugung gekommen sein, daß gerade die österreichische Hilfe und Unterstützung diejenige war, welche von Seite des österreichischen Kaiserhauses mit den Gefühlen der aufrichtigsten Pietät gegen den Statthalter Christi auf Erden geleistet wurde, während der aufdringliche französische Schutz die unwürdigste Abhängigkeit des Papstthums von Napoleon III. nach sich zog, welche mit dem völligen Verluste der weltlichen Herrschaft zu vertauschen nach moralischer Schätzung weit mehr Gewinn als Schaden war. Jedwede fremde Hilfe für unthunlich erachtend schlägt Rosmini vor, der Papst möge auf eigene Kosten einige tausend Mann Soldtruppen miethen, welche ihm der König von Neapel sicher bereitwilligst zur Verfügung stellen würde; dieses kleine Heer hätte nach Rom zu marschiren und der Befehlshaber desselben die Botschaft zu verkünden, daß die einrückenden Truppen einzig den Auftrag hätten, die verletzten verfassungsmäßigen Zustände wiederherzustellen, und daß Niemanden von allen Jenen, welche zur rechtmäßigen Sache des Landesherrn und des Verfassungsstatutes stehen, Leides widerfahren werde; für den Fall der Widersetzlichkeit aber sollte Publicirung des Standrechtes und Suspension des Verfassungsstatutes angedroht werden. Es sei kein Zweifel, daß die Truppen einen etwaigen Widerstand, der sich ihrem Einrücken entgegenstellen sollte, leicht niederwerfen würden; und dann wäre der Moment gekommen, diejenigen Maßnahmen zu ergreifen, welche die geordnete Fortführung eines verfassungsmäßigen Regimentes möglich machen würden; die römische Legion und das Corps der Tiraglieri müßten aufgelöst, die Bürgergarde einer Reorganisation unterworfen, die Preßfreiheit und das Associationsrecht suspendirt, alle Clubs geschlossen, die Kammern aufgelöst und Neuwahlen angeordnet werden u. s. w. Der Proclamation des Truppenführers hätte ein Appell des Papstes an alle europäischen Mächte zur Seite zu gehen, um sie anzugehen, daß sie der Sache der Ordnung ihre moralische Unterstützung leihen möchten.

Rosmini brachte diese Vorschläge zu Papier, um sie dem Papste schriftlich zu unterbreiten; ob dieß wirklich geschah, ist nicht bekannt. Nebstbei kam er aber in die Lage, dem Papste Mittheilungen anderer Art zu machen. Ein der Sache des Papstes ergebener Franzose, Berard, welcher sich lange in Rom aufgehalten hatte, und zur Zeit wieder in Frankreich sich befand, ließ durch Rosmini's Vermittelung an den Papst das Anerbieten gelangen, ein Corps aus französischen und irländischen Freiwilligen zu werben, und sagte die Mitwirkung mehrerer tüchtiger Militärs für diesen Zweck zu; der Erzbischof von Tuam und der Bischof Hughe von New-York bevorworteten dieses Unternehmen. Rosmini meinte, daß, nachdem man die hilfebereiten päpstlichen Truppen zu Bologna unverantwortlich preisgegeben hätte, die in diesem Momente unverhofft nochmals sich bietende Hilfe nicht abgewiesen werden sollte. Der Papst zeigte sich nicht abgeneigt, Berard's Anerbieten anzunehmen, und ließ dem Nuntius in Paris den Auftrag zugehen, über Berard und dessen Genossen nähere Erkundigung einzuziehen. Nach dem 27. December 1848 verlor aber der Papst über diese Angelegenheit kein weiteres Wort mehr an Rosmini, der sich darauf beschränkte, die mittlerweile eingelaufenen brieflichen Nachrichten dem Papste zugehen zu lassen.[1] Rosmini zweifelte nicht, daß Antonelli, welcher bereits den Papst für seine Pläne gewonnen hatte, die Sache zunichte zu machen wußte. Antonelli wollte, so vermuthete Rosmini, die Dinge in Rom auf's Äußerste kommen lassen, auf daß das Einschreiten einer fremden Macht nothwendig und dem Verfassungsstatute für immer ein Ende gemacht werde.

Noch eine andere Sache lag Rosmini auf dem Herzen. Der dem Papste treu ergebene Theil der Bevölkerung Roms schien es zu verdienen, durch eine vom Papste ausgehende Ansprache an die Römer ermuthiget und in den Gefühlen loyaler Ergebenheit bestärkt zu werden. Obschon Pius IX., durch Antonelli prävenirt, hievon nichts hören wollte, hatte er doch in der Mitte December einen Moment, in welchem er an die Abfassung eines Manifestes an die Römer dachte, und beauftragte Rosmini, ihm den Entwurf eines solchen vorzulegen.[2] Das von Rosmini concipirte Schriftstück schien dem Papste zuzusagen; allein die in demselben enthaltene Versicherung, daß Pius an dem Verfassungsstatute festzuhalten entschlossen sei, war für Antonelli ein ausreichender

[1] Die auf diese Angelegenheit bezüglichen Briefe: Missione, p. 348–354.

[2] Rosmini's Entwurf abgedruckt: Missione, p. 108—121.

Grund, ihn von dem Gedanken an eine Publication desselben abzubringen. Viele achtbare Männer des Kirchenstaates wendeten sich an Rosmini mit dem Ersuchen um Einleitung einer Mediation zwischen Pius und seinen Unterthanen, um das traurige Nothmittel einer fremden Intervention abzuwenden; Rosmini sah sich nicht in der Lage, ihren Wünschen zu willfahren. Zwei von ihnen, Marchese Bevilacqua aus Bologna und Marchese Ricci aus Macerata, setzten sich auch zu Antonelli in Beziehung, welcher freundliche Worte für sie hatte,[1] aber in der Sache bereits anders sich entschieden hatte.[2] Einer Einladung des Königs von Sardinien an Pius IX., seinen einstweiligen Aufenthalt in Nizza oder an einem anderen ihm gefälligen Orte der sardinischen Staaten zu nehmen, gieng ein Schreiben Gioberti's an Rosmini zur Seite, mit dem Ersuchen, Rosmini möge seinen Einfluß bei dem heiligen Vater zur Annahme der Einladung geltend machen.[3] Rosmini antwortete[4] tactvoll ausweichend, er habe aus dem Munde des heiligen Vaters vernommen, derselbe wolle erst die von den übrigen Mächten zu gewärtigenden Anerbietungen abwarten, um den unter den gegebenen Verhältnissen angemessensten Entschluß fassen zu können; zugleich nahm er von Gioberti's Schreiben Anlaß, vor der Wiederaufnahme des Krieges mit Österreich zu warnen und ein Bündniß zwischen Piemont und Neapel zum Zwecke der Wiederherstellung geordneter Verhältnisse in Mittelitalien ohne fremde Dazwischenkunft anzuempfehlen. Gioberti anerkannte die Trefflichkeit der Rathschläge Rosmini's, zweifelte indeß, ob dieselben unter den gegebenen Umständen ausführbar seien. Aus Paris ließ Tommaseo an Rosmini die Mittheilung gelangen,[5] daß die französische Regierung dem Papste einen zeitweiligen Aufenthalt angeboten habe; der französische Botschafter Duc d'Harcourt ließ im mündlichen Verkehre mit Rosmini Klagen über des Papstes Kälte gegen Frankreich verlauten, und ergieng sich in Anempfehlung liberaler Zugeständnisse, zu welchen der Papst seinen Unterthanen gegenüber sich herbeizulassen hätte, um Frankreichs Beistand in der gegenwärtigen

[1] Die von Bevilacqua und Ricci schriftlich verzeichnete Verhandlung mit Antonelli, vom 22. Dec. datirt: Missione, p. 355–361.

[2] Über den weiteren, bis in den Mai 1849 reichenden brieflichen Verkehr Beider mit Rosmini: Missione, p. 361–375.

[3] Gioberti's Schreiben vom 18. Dec. 1848 abgedr.: Missione, p. 121 sg.

[4] Rosmini's Antwortschreiben vom 1. Jänner 1849: Missione, p. 123—125.

[5] Tommaseo's Brief an Rosmini vom 18. Dec.: Missione, p. 376; Rosmini's Antwort p. 377.

Krisis zu erlangen. Rosmini entgegnete in würdiger Weise, daß der Papst seinen ursprünglichen Gesinnungen nicht untreu geworden sei, aber sich vorbehalten müsse, nach eigenem Ermessen zu verfahren, und nicht bloß jede Pression von Außen, sondern auch den Schein einer solchen zu vermeiden habe; eine uneigennützige moralische und materielle Unterstützung werde er gerne annehmen. D'Harcourt wünschte Rosmini's Antwort in brieflicher Form, um sie seiner Regierung übermitteln zu können; der Papst ertheilte Rosmini die Bewilligung zu einer schriftlichen Conception derselben,[1] in welcher darauf hingewiesen war, daß eine französische Intervention in Rom keinen anderen Zweck haben dürfte, als die Niederwerfung der anarchischen Partei, deren Haupt Mazzini sei, und die Wiedereinsetzung des Papstes in den ungeschmälerten Vollbesitz seiner Regentenmacht, auf daß er nach eigenem Ermessen die verfassungsmäßigen Zustände des römischen Staates ordnen könne. D'Harcourt erwiderte,[2] daß Rosmini die Sachlage falsch auffasse, wenn er sie so darstelle, als ob der Papst die von der anarchischen Partei zerstörte Verfassung wiederherstellen und schützen wolle; das Richtige sei vielmehr, daß die gegenwärtig in Rom herrschende Partei das weltliche Regiment des Papstes, die Rathgeber des Papstes in Gaëta aber die Verfassung des römischen Staates aufgehoben wünschen; es lasse sich deutlich erkennen, das der Papst gegen Österreich hin gravitire und vom Constitutionalismus dem Absolutismus sich zuwende. Rosmini wies d'Harcourt's Besorgnisse als unbegründet zurück;[3] der Papst sei nicht gewillt, von den Wegen, die er im Beginne seines Pontificates eingeschlagen, abzugehen und könne es nicht einmal, weil er sich dadurch vor seinen Unterthanen, vor Italien, vor ganz Europa mit sich in Widerspruch setzen würde. Eine zeitweilige Suspension der römischen Verfassung könne wohl nöthig werden, wenn die in Rom herrschende Faction bis zur offenen Rebellion vorschreite und die Verhängung des Belagerungszustandes nöthig mache. D'Harcourt beklage sich mit Unrecht über die Kälte des Papstes gegen Frankreich; der Papst wisse den hochherzigen Sinn der ritterlichen französischen Nation zu schätzen; im gegebenen Falle aber handle es sich nicht um einen Appell an die französische Nation, sondern

[1] Abdruck derselben (vom 29. Dec. 1848): Missione, p. 127.

[2] Brief d'Harcourt's (vom 7. Jänner 1849): Missione, p. 128—130.

[3] Vgl. Rosmini's Brief an d'Harcourt vom 9. Jänner 1849: Missione, p. 130—134.

um eine Verhandlung mit der französischen Regierung, deren Acte und Pläne nicht mit den Gefühlen der Nation zu confundiren seien. Im Juli des Jahres 1848 habe der Papst sich an den Präsidenten Cavaignac mit dem Ersuchen um Sendung einer Truppe von 2000 bis 3000 Soldaten gewendet, um den Unordnungen in Rom zu steuern. Cavaignac erwiderte, daß er die verlangten Truppen dem Papste nur für dessen persönlichen Schutz, aber zu keinem anderen Zwecke zur Verfügung stellen könne. Diese Antwort kam einer Ablehnung der erbetenen Hilfe gleich; für seinen persönlichen Schutz hatte der Papst keine Truppen nöthig, wol aber zur Verhütung jener Ereignisse, die schließlich seine Flucht verursachten. Ein Pactiren des Papstes mit der französischen Regierung über die Bedingungen einer militärischen Hilfeleistung würde den Papst der Freiheit der persönlichen Entschließung in der Reorganisation des Staates berauben; eine aus edlen, uninteressirten Motiven hervorgegangene Hilfeleistung zur Wiedereinsetzung des Papstes in seine Herrschaft dürfe auf die ehrenvollste Anerkennung und Würdigung von Seite desselben rechnen. Pius IX. billigte vollinhaltlich das von Rosmini abgefaßte Schreiben an den französischen Botschafter, der sich Rosmini noch ein paarmal näherte und in ihn drang, er möge gestatten, sich beim Papste dafür zu verwenden, daß Rosmini an die Spitze der Geschäfte gestellt werde. Rosmini antwortete, daß eine solche Verwendung seiner Person nicht Vortheil, sondern Schaden bringen würde. Diese doppelsinnige Antwort, deren eigentlicher Sinn aus Rosmini's ganzem Verhalten seit dem Anfange seiner näheren Beziehungen zu Pius IX. sich ergibt, befremdete d'Harcourt, der sich nicht ohne Empfindlichkeit von Rosmini zurückzog.

Mit dem vorerwähnten zweiten Briefe Rosmini's an den französischen Botschafter war die active Betheiligung Rosmini's an den italienischen Ereignissen jener Zeit abgeschlossen, und es begannen nunmehr Tage herber Prüfung für ihn, deren Ausgang wir bereits kennen. Die von ihm kundgegebenen Gesinnungen harmonirten nicht mit den Ansichten, die in der Umgebung des Papstes herrschten und schließlich die volle Zustimmung des Papstes fanden. Das Vorhaben des Papstes, Rosmini zur Cardinalswürde zu erheben, machte die Situation desselben noch schlimmer, indem es den Gegnern Anlaß bot, die Nothwendigkeit einer Prüfung der kirchlichen Correctheit und Zulässigkeit jener Sätze und Anschauungen zu prüfen, die Rosmini in seinen kirchlich-politischen Reformprojecten entwickelt hatte

und von welchen der Rückschluß auf die in seinen übrigen Schriften niedergelegte philosophische Gesammtanschauung gezogen wurde. Neben dem Cinque piaghe kam auch noch das im Frühjahr 1848 veröffentlichte und seinerzeit dem Papste durch Castracane eingehändigte Büchlein, welches sich mit der Ermittelung der richtigen Form des Constitutionalismus befaßte,[1] in Betracht, und zwar deßhalb, weil in demselben die nämlichen Ansichten wie in den Cinque piaghe über den richtigen Modus der Bischofswahlen vorgetragen waren. Auch manches andere in demselben Gesagte konnte bei dem sich vollziehenden Umschlage der Stimmungen bedenklich und gewagt erscheinen, und insgemein die gesammte auf die Anerkennung der Volksfreiheit gestellte, wenn auch der strengsten Kirchlichkeit beflissene politische Doctrin des Verfassers minder zulässig befunden werden. Rosmini war während seines Aufenthaltes in Rom angewiesen worden, dem Papste ein schriftliches Bekenntniß seiner kirchlichen Rechtgläubigkeit und unbedingten Ergebenheit an die Person des Papstes zu unterbreiten, wie es von den zur Cardinalswürde zu Erhebenden insgemein verlangt wird. Die bezügliche Schrift war von dem ihm befreundeten Monsignore Corboli Bussi, der sie ihm in die Feder dictirt hatte, übernommen worden, um sie dem Papste zu überreichen. Die Flucht des Papstes kam der Überreichung zuvor, daher Rosmini den in Rom zurückgebliebenen Corboli ersuchte, die Schrift nach Gaëta zu senden, woselbst Rosmini sie persönlich dem Papste einhändigen wollte. Gemäß der Weisung Corboli's hatte Rosmini in derselben auch Erklärungen über einige Punkte abgegeben, rücksichtlich welcher eine Sicherstellung seines Einklanges mit der kirchlichen Lehre und Anschauungsweise erforderlich schien.[2] Diese Punkte betrafen den von Rosmini bevorworteten Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie,[3] seine Äußerungen über

[1] Siehe oben S. 218, Anm. 3.

[2] Abdruck derselben: Missione, p. 135—139.

[3] In der dem Papste überreichten Erklärung sagt er: Ho udito, che l'avere io con molta forza dimostrata la necessità d'istruire il popolo intorno alla alla significazione de' sacri riti affinchè esso veramente si congiunga in ispirito col sacerdote, ho dato occasione di credermi non alieno dai pensieri di coloro che invocano una liturgia volgare. Ma non solo io venero la sapienza della Chiesa, che ritiene nella liturgia l'uso delle antiche lingue, ma ben anco conosco le altissime ragioni esposte da quelli che hanno trattato questa materia per dimostrare la convenienza, e però con intimo convicimento aderisco alla dottrina insegnata da Pio VI di S. M. nella Bolla dogmatica

die ſcholaſtiſche Methode in der Theologie,[1] ſeine Anſichten über die Form der Biſchofswahlen,[2] die von ihm dem Begriffe des Jus divinum hin und wieder gegebene eigenthümliche Deutung,[3] das ihm unterſtellte

---

Auctorem fidei, dove è definito: Propositio Synodi, qua cupere se ostendit ut causae tollerentur, per quas ex parte inducta est oblivio principiorum ad liturgiae ordinem spectantium, revocando illam ad majorem simplicitatem, cam vulgari lingua exponendo et elata voce proferendo: Temeraria, piarum aurium offensiva, in Ecclesiam contumeliosa, favens haereticorum in eam conviciis.

[1] Il medesimo ossequio di mente e di cuore io prefesso alla Bolla soprallegata (vgl. vor. Anm.), quando dice: Insectatio, qua Synodus scholasticam exagitat, veluti eam quae viam aperit inveniendis novis et inter se discordantibus systematibus: Falsa, temeraria, in sanctissimos viros ac doctores injusta ecc. Che se in qualche luogo delle mie opere ho proferito parole un poco acerbe intorno alla Scolastica, non l'uso di essa ho voluto rifiutare, ma sì quell' abuso per cui si è talvolta implicata la maestà della Teologia in aride e supervacanee questioni, o si è fatto prevalere l'elemento razionale a quello certissimo e splendidissimo della tradizione costante e universale della Chiesa, e credo di poter aggiungere, che nelle varie mie opere ho sempre procurato di rimettere in onore lo studio dei migliori Scolastici, come possono attestare coloro che hanno avuto la pazienza di leggerle.

[2] Intorno a ciò io tengo veramente che sia fondato nel gius divino quell' antichissimo canone, secondo il quale nella scelta dei candidati per l'episcopato è a cercarsi qual riputazione abbiano presso il popolo, cioè presso la università dei fedeli. Credo che, siccome è cosa perniciosissima alla fede dei popoli l'avere un pastore di fama diversa dalla dottrina che dee insegnare, così per diritto divino sia dovuta alla Chiesa la libertà di prevenire e di rimuovere questo scandalo; e chi agli occhi di lei lo nasconde, o contro di lei lo protegge, pecchi grandamente. Ma non credo, nè ho mai inteso di dire, che fosse di diritto divino una determinata forma di elezioni, la quale sebben fosse per lungo tempo usato nella Chiesa, non fu universale nè costante nel modo medesimo. Credo che sia di diritto ecclesiastico lo stabilire i modi e le forme di adempire il precetto divino: talchè il correggere gli abusi che in qualunque modo s'introducono, e il mutare secondo la qualità dei tempi, unicamente, si appartiene alla suprema autorità della Chiesa; nell' esercizio della quale riconosco insieme il vero rimedio degli inconvenienti che da ciascuna forma, mentr' essa è in uso, possono scaturire.

[3] Potendo parere oscuro il significato, con cui io abbia talvolta usato il nome di diritto divino parlando dei fatti, dichiaro di aver voluto dire con quell' espressione presa nel suo contesto, che i fatti essendo voluti o permessi da Dio, dimostrano nel loro incatenamento e nel loro risultato i disegni della divina Provvidenza, a cui collimarono tutti gli avvenimenti, si provano di diritto divino anche perchè si videro eseguiti di fatto contro tutte le apparenze, le previdenze e le forze umane.

Begehren einer absoluten Trennung von Kirche und Staat[1] — also lauter Dinge, welche in seinen beiden vorerwähnten Reformschriften zur Sprache gekommen waren. Der Papst erklärte bei Entgegennahme der Schrift, daß er sich ihre genauere Durchsicht vorbehalte, und berührte vor der Hand nur den Punkt der Bischofswahlen als einen solchen, rücksichtlich dessen eine vollkommen zufriedenstellende Erklärung vor Allem zu wünschen sei. Es scheint, daß die von Theiner speciell gegen diesen Punkt gerichtete literarische Kritik die Aufmerksamkeit weitester Kreise auf denselben lenkte; nicht Wenige mochten darin die Verpflanzung eines höchst weltlichen Demagogismus auf den geweihten Boden der Kirche erblicken. In neapolitanischen Kreisen stieß man sich hieran noch aus einem anderen Grunde; man sah in dem von Rosmini bevorworteten Modus der Bischofswahlen eine Antastung der königlichen Rechte und Befugnisse. Rosmini konnte dieß aus Äußerungen entnehmen, welche er, als er im Jänner 1849 von Gaëta nach Neapel gekommen war, aus dem Munde des Cardinals Mai vernahm; dieser deutete ihm bereits auch an, daß eine Prüfung seiner sämmtlichen Werke im Zuge sei. Was ihm andere achtbare Personen über Äußerungen mittheilten, die in den Vorzimmern des Papstes aus dem Munde eines hochansehnlichen Prälaten über ihn verlauteten, könnte als unglaublich gelten, wenn es nicht in vollkommenerer Übereinstimmung mit demjenigen stünde, was wir aus den Auslassungen des mehrerwähnten Neapolitaner Kritikers über Rosmini bereits mittheilten. Der Cardinalerzbischof von Neapel wollte sich von Rosmini

[1] Sopra di che potrei forse rispondere di avere chiaramente difesa l'opinione contraria nel mio libro del Diritto. Nondimeno non lascierò di ripetere, che io credo essere principalissimo diritto della Chiesa la piena e intera libertà di legislazione, di giurisdizione, di magistero e di ministerio, in quanto appartiene alla fede, al culto e ai costumi, e principalissimo dovere dei Governi verso di essa il concedergliela. Credo altresi che sia migliore la libertà dei privilegi; ma non per questo credo che possono disobbligarsi i Governi dal proteggere la Religione Cattolica quanto comportano, secondo i tempi, le condizioni della società civile. Non per questo credo che possano dalla Chiesa medesima facilmente rinunziarsi quei privilegi che il sacrosanto Concilio di Trento dice essere Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constituta. Nè fra i privilegi annovererò neppure le dotazioni ecclesiastiche; la proprietà delle quali, se procede dalle pie donazione dei fedeli, è fondata nello stesso diritto commune della proprietà civile; e dove procede dagli assegnamenti dello Stato, non è altro che un compenso dovuto per giustizia, e per lo più disuguale ai bene onde la Chiesa fu spogliata.

schlechterdings nicht finden lassen; aus der Benehmungsweise anderer hochgestellter Geistlicher in Neapel hatte er zu entnehmen, daß er eine in ihren Kreisen völlig verfehmte Persönlichkeit sei. Als er sich bei Pius IX. über die von der Neapolitaner Polizei erlittenen Chicanen beschwerte, deutete ihm dieser an, daß man ihn in Neapel als ein politisch gefährliches Individuum beargwohne und seine Schriften nach dieser Richtung hin einer Durchsicht zu unterziehen begonnen habe. Pius zeigte sich bei dieser Unterredung sehr theilnehmend gegen Rosmini;[1] zugleich leuchtete aber aus Allem hervor, daß er ihn zu schützen sich außer Stande sehe und auch die einstmalige Übereinstimmung der Gesinnungen nicht mehr vorhanden sei. Er enthielt ihm aus Schonung vor, daß die Indicirung der beiden Reformschriften eine bereits vollzogene Thatsache sei; die Nachricht hievon erreichte Rosmini erst einige Wochen später in Albano, woselbst er längere Zeit von Cardinal Tosti mit herzlichster Gastfreundschaft festgehalten wurde, ehe er die Rückreise nach Stresa antrat.

Rosmini erbat sich, ehe er Gaëta verließ, noch die Erlaubniß, dem Papste einen gedrängten Überblick der in seinen Schriften niedergelegten politischen Anschauungen vorlegen zu dürfen, was ihm auch bewilliget wurde. Rosmini erklärt in seiner Rechtfertigungsschrift,[2] daß er von jeher und constant die Lehre von der Volkssouverainetät und von der Berechtigung der Revolutionen, auf was immer für Gründe diese gestützt werden möge, strenge verurtheilt, das Recht der absoluten Fürstengewalt, die er vom Despotismus genau unterschieden, als eine nach Umständen beste und zuträglichste Regierungsform anerkannt und vertheidiget habe; daß er gemeinhin das monarchische Regiment als die vollkommenste aller Regierungsformen vertheidiget habe, weiter aber auch für das aristokratische Element als das wahrhaft conservative Element der Monarchien und nothwendige Bindeglied zwischen Fürst und Volk eingetreten sei; daß er die Gerechtigkeit, und zwar in erster Linie die von den Menschen Gott und der Kirche geschuldete Gerechtigkeit,

---

[1] Eh! se sapesse quanti anedotti m'hanno raccontato — sagte der Papst zu Rosmini — ma non voglio dirli, acciochè non se ne spanda la voce.

[2] Missione, p. 150—155. — Während seines Aufenthaltes in Neapel hatte Rosmini eine Abhandlung sul comunismo ausgearbeitet, welcher der zweiten Ausgabe seiner Filosofia della politica (1858) angeschlossen ist. Der Papst hatte, wie Montanari aus Gaëta an Rosmini schrieb, von der Beschäftigung Rosmini's mit dieser Arbeit mit Wohlgefallen Kenntniß genommen.

in zweiter Linie die Gerechtigkeit gegen Alle als das nothwendige Fundament jeder wie immer constituirten menschlichen Ordnung erklärt habe; daß er den Separantisten gegenüber die Nothwendigkeit einer Verbindung und wechselseitigen Unterstützung von Kirche und Staat vertheidiget und die übergeordnete Stellung der Kirche in dieser Verbindung betont habe; daß er Constitutionen für Völker, welche der nöthigen politischen Reife entbehren, als unpassend, Constitutionen nach französischem Zuschnitte aber gemeinhin als nicht entsprechend erklärt und es beklagt habe, daß die italienischen Fürsten Constitutionen gerade solcher Art ihren Völkern zu verleihen für gut befanden. Dieser Darlegung schließt Rosmini zur Wahrung seiner persönlichen Ehre noch einige Angaben über sein Verhalten während der Zeit seines Aufenthaltes in Neapel an und unterläßt endlich auch nicht, den Papst über die Hindernisse, die ihm ohne Wissen desselben bei seinem Ansuchen um Audienz bei dem heiligen Vater bereitet worden seien, in Kenntniß zu setzen. Schließlich erfleht er sich aus Anlaß seiner bevorstehenden Abreise den Segen desselben.

Diese dem Papste unterbreitete Schrift wurde am nächstfolgenden Tage durch ein im päpstlichen Auftrage abgefaßtes Schreiben des Prälaten Stella verbeschieden,[1] des Inhaltes, daß der Papst ihn in Frieden ziehen lasse und die Wahl seines künftigen Aufenthaltes ihm freigebe; mit seinem apostolischen Segen ihn entlassend, werde er ihm seine väterliche Huld auch fernerhin bewahren. Der Wunsch und das Gebet des heiligen Vaters sei, daß Gott, der ihm so reiche Geistesgaben verliehen habe, ihm auch die Gnade verleihe, zu erkennen und zu verbessern, was in seinen Schriften dem göttlichen Verleiher der ihm gewordenen Gaben mißfällig sein möchte.

Damit waren die persönlichen Beziehungen Rosmini's zu Pius IX. für immer abgeschlossen. Da er durch das empfangene Schreiben bereits förmlich verabschiedet war, so erübriget ihm nur noch, ein Dankschreiben an Stella zu senden,[2] in welchem er den Wünschen und Erwartungen des heiligen Vaters in aller und jeder Weise nachkommen zu wollen angelobte. Der tiefschmerzlichen Verabschiedung von Gaëta folgte noch eine von der neapolitanischen Polizei aufgeführte tragikomische Posse in der Form eines Ausweisungsbefehles nach, der nach ein paar Tagen wieder zurückgenommen wurde, ohne daß Rosmini diese Zurücknahme begehrt oder gewünscht hätte.

[1] Missione, p. 155.

[2] Missione, p. 156.

Wir kennen die formellen Gründe, auf welche der Beschluß einer Indicirung der beiden kirchlich-politischen Reformschriften Rosmini's gestützt war; Rosmini hatte seine auf Erneuerung des kirchlichen Lebens abzielenden Vorschläge mit den Tendenzen und Ideen der damaligen fortschrittlichen Bewegung in eine Verbindung gebracht, welche die Gefahr von Mißdeutung und Mißbrauch nicht auszuschließen schien. Diese Gefahr deutet auf sachliche Mängel hin, deren Berücksichtigung das ausschlaggebende Moment für die Entscheidung der Indexcongregation und deren päpstliche Bestätigung gewesen sein mußte. Der mehrerwähnte Neapolitaner Kritiker[1] sieht das Grundgebrechen der philosophischen Rechts- und Gesellschaftslehre Rosmini's in der mangelhaften Begründung der Idee der Auctorität, welche bei Rosmini allzusehr hinter die modernen Anschauungen eines abstracten Vernunftrechtes zurücktrete; Rosmini sehe von den bereits in der naturnothwendigen Beschaffenheit aller menschlichen Gesellschaftsorganisation begründeten Verhältnissen der Über- und Unterordnung ab, welche darauf abzwecken, das wirksame Durchgreifen eines höchsten, die göttliche Auctorität stellvertretenden Willens zu ermöglichen. Ein solcher stellvertretender Wille sei in natürlicher Ordnung jener des Familienvaters und der bürgerlichen Obrigkeit; in der übernatürlichen Ordnung des zeitlichen Menschendaseins ist der stellvertretende göttliche Wille durch die Auctorität des kirchlichen Sacerdotium repräsentirt. Rosmini sehe das Wesen menschlicher Associationen darin, daß etwas zum Objecte der Gemeinschaft werde; damit werde jedoch der Grundcharakter der beiden natürlichen Grundformen aller menschlichen Societät: Familie und Staat, nicht erreicht, welcher wesentlich die Unterordnung unter eine höhere Vernunft- und Willensauctorität involvire. Schon im Gattenverhältniß verkenne Rosmini die durch die Ungleichheit des Geschlechtes bedingte natürliche Unterordnung des Weibes, welcher er abschwächend eine Soggezione officiosa substituire; den Eltern räume er volle Herrschaft über das Kind ein unter Salvirung der persönlichen Würde des Kindes, welches nur nach seinem leiblichen Sein von den Eltern stamme, während es zufolge seiner gottverliehenen Vernunftbegabung ein zum Freisein geschaffenes Wesen und sittlicher Selbstzweck sei; die bleibenden Pflichten der Kinder gegen die Eltern läßt er in der Dankbarkeit begründet sein, die, wenn sie der einzige oder der Hauptverpflichtungsgrund wäre, häufig genug in Wegfall käme. Die

[1] Sul valore ecc., pp. 146 sgg.

in der religiösen Societät repräsentirte absolute Herrschaft Gottes erscheine bei Rosmini auf das Factum der menschlichen Verschuldung gegründet. Das Verhältniß zwischen Kirche und Staat fasse er als ein Verhältniß wechselseitiger Unabhängigkeit auf, ignorire sonach völlig die allen moralischen Gemeinschaften obliegende Respectirung der göttlichen Auctorität der Kirche. Die von ihm behauptete fürstliche Souverainetät entbehre in seiner politischen Theorie der ausreichenden Begründung, ja sie hebe sich in derselben von selbst auf. Die Anknüpfungspunkte für die Erweisung derselben sind ihm die väterliche Gewalt und das Herrenrecht; nun lehrt er aber, daß das patriarchalische Familienrecht und das Herrenrecht in dem Maße sich abschwächen, als das abstractive verallgemeinernde Denken durchgreife, welches die individuell ausgeprägten Typen jener ursprünglichen Rechtsgestaltungen in die rein moralische Form umsetzt und die Idee der bürgerlichen Rechtsgemeinsamkeit zum Ausdruck bringt. Rosmini, welcher den französischen Constitutionalismus bekämpft, beachte nicht, daß das Grundgebrechen aller modernen constitutionellen Theorien in dem völligen Wegsehen vom Jus divinum besteht, womit der Idee einer menschlichen Souverainetät die Basis entzogen wird. So komme es, daß in seinem Progetto di Costituzione die Monarchie nur dem Namen nach existirt, und die von ihm formell verworfene Volkssouverainetät sachlich anerkannt und stillschweigend vorausgesetzt ist. Rosmini stehe sonach ganz auf dem Standpunkte der französischen Doctrinäre, welche es Hegel abgelernt haben, im Monarchen nur das Symbol und den Repräsentanten der Volkssouverainetät zu erkennen.

Es fällt nicht schwer, die Einseitigkeiten bemerklich zu machen, in welche Rosmini's Kritiker verfällt. Aus seinen Anschauungen ergibt sich als unabweisliche Folge, daß der monarchische Staat nicht bloß die beste aller Staatsformen, sondern die einzig wahre Staatsform sei, da nur der Monarch, nicht aber das Executivorgan einer Republik Inhaber einer souverainen Gewalt ist. Was der Kritiker über die Mängel des modernen Constitutionalismus sagt, beweist eigentlich nur so viel, daß eine starke Regierungsgewalt nothwendig sei, und daß, wo ein persönlicher Wille an der Spitze eines politischen Gemeinwesens steht, dieser auch die nöthige Freiheit und Stärke zur Geltendmachung seiner selbst besitzen müsse; der constitutionelle König muß, wenn er schon durch Andere handelt, doch durchaus selber regieren, er soll nicht zur Bedeutung eines neutralen Ausgleichungspunktes der Staatsmaschine

herabgedrückt sein. Ein unmittelbar göttliches Herrscherrecht gibt es nur in der Kirche, deren Leitgewalt unmittelbar durch Gott eingesetzt ist; Juris divini ist wol auch alle weltliche Herrschaft, weil es zur gottgewollten Ordnung der Dinge gehört, daß es eine Obrigkeit gebe, und weil diese im Namen Gottes ihres Amtes wartet. Die weltliche Obrigkeit kann durch Volkswillen eingesetzt sein und ihr Mandat auf Widerruf empfangen haben; die ihr als Obrigkeit zustehenden Befugnisse hat sie aber, so lange sie im legitimen Besitze der Gewalt ist, nicht vom Volke, sondern unabhängig vom Willen desselben, und muß sie selbst gegen den widerstrebenden Willen desselben üben können. Dieß liegt in der Idee der obrigkeitlichen Gewalt, gleichviel ob sie monarchisch oder republikanisch constituirt sei. Die einer Regierung nöthige Stärke beruht zunächst auf ihrer moralischen Autorität; diese ist ihr zuhöchst durch das religiöse Gewissen der ihrer Obhut Unterworfenen gesichert, der objectivirte Ausdruck desselben ist die Kirche als die stabile Repräsentation des religiösen Gesammtbewußtseins der staatsbürgerlichen Gesellschaft. Demzufolge ist der weltlichen Gewalt in der christlichen Gesellschaft die nothwendige moralische Auctorität durch die Kirche verbürgt; so meint es Rosmini, welcher deßhalb die Idee eines bloß mittelbaren Jus divinum der weltlichen Obrigkeit für ausreichend hält, und dieß umsomehr, da diese Art von göttlicher Berechtigung und Beglaubigung auch in den entwickeltsten Zuständen politischer Mündigkeit mit der Macht einer vernunftnothwendigen Wahrheit sich geltend macht, bei deren geflissentlicher Läugnung oder Nichtanerkennung auch der Recurs auf ein unmittelbares göttliches Recht der weltlichen Herrscher nichts fruchten würde. Wir wollen nun nicht in Abrede stellen, daß in Rosmini's Theorie der politischen Gesellschaft eine Lücke offen gelassen ist, welche ausgefüllt werden muß, um seine Theorie gegen begründete Einwendungen seines Gegners sicherzustellen. Der vom religiösen Gewissen geforderten und gezollten Anerkennung des göttlich berechtigten Waltens der weltlichen Obrigkeit muß auch im Wesen dieser selber etwas entsprechen, was ihren Anspruch auf göttliche Berechtigung begründet. Die von der gebildeten Vernunft erkannte und anerkannte Nothwendigkeit einer rationalen Rechtsordnung hat ihre unwandelbare Hinterlage in der gottgesetzten natürlichen Ordnung der menschlichen Dinge, auf welche immerfort zu recurriren ist, um dem auf die stets vollkommenere Durchbildung der rationalen Rechtsidee gerichteten Ent-

wickelungsprocesse der politischen Gesellschaft die nöthige Stabilität zu verleihen. Jeder politischen Reaction liegt als rationales Grundmotiv ein Zurückgreifen auf die von Gott selber in der Einrichtung der menschlichen Natur grundgelegte Ordnung der menschlichen Dinge zu Grunde; die freie Beweglichkeit des rationalen Vernunftdenkens hat ihr perpetuirliches Correctiv in den realen Mächten des Lebens, welche, einem natürlichen Triebe folgend, sich in ihrem Rechte zu behaupten suchen und im Interesse des Bestandes der menschlichen Dinge sich behaupten müssen. Nicht mit Unrecht tadelt ferner der Gegner Rosmini's, daß derselbe allzusehr das Recht und die Macht der unpersönlichen Idee gegenüber dem bestimmenden persönlichen Wollen der gottberufenen menschlichen Wächter und Leiter der moralischen Ordnung betone; es ruht in der That ein Abglanz der göttlichen Herrlichkeit auf aller irdischen Menschenherrschaft, und es ist vom Übel, wenn der Nimbus derselben in der Meinung der Menschen zum wesenlosen Scheine sich verflüchtiget. Der Kritiker ist aber im Unrechte, wenn er die Wächter und Leiter der Ordnung schlechthin auch für die maßgebenden Factoren ihrer Entwickelung nimmt; sie sind gottberufene Grundhalter derselben, positive Förderer ihrer Entwickelung aber nur insoweit, als von ihnen als hochbegabten vorschauenden Persönlichkeiten auch mächtige Impulse zur Weiterentwickelung ausgehen. Die Gesammtentwickelung eines Volkes liegt in der Gesammtheit seiner Anlagen, Instincte und Triebe beschlossen; der Volksgeist ist eine lebendige Macht, die, einmal zum Bewußtsein ihrer selbst erwacht, mit innerer Nothwendigkeit sich bethätiget, so daß der Herrscher Alles, was er vermag, durch sie, niemals aber dauernd etwas gegen sie vermag. Damit sind die Gränzen des plenipotentiärsten Könnens menschlicher Herrscher auf das Bestimmteste fixirt, und ist auch der über das persönliche Wollen hinausgreifenden Macht der allgemeinen Vernunftnothwendigkeit ihr Recht gewahrt. Und da im Laufe der menschlichen Ereignisse zuhöchst eben nur die Macht der göttlichen Wahrheit sich ihr Recht verschafft, so konnte Rosmini auch von einem göttlichen Rechte der Thatsachen sprechen, was indeß freilich nur insoweit zulässig ist, als es die in den Thatsachen zum Ausdruck gekommene Logik des göttlichen Denkens betrifft. Wer aber möchte diese mit vollkommener Sicherheit ergründen zu können sich vermessen!

Die Rosmini von seinem Kritiker zur Last gelegte Ableitung aller gesellschaftlichen Ungleichheit aus dem Factum der Sünde und

die im Zusammenhange damit in Aussicht gestellte dereinstige vollkommene Gleichheit Aller im zukünftigen kirchlichen Weltstaate lassen wir vor der Hand auf sich beruhen; es wird sich später Gelegenheit finden, darauf zurückzukommen. Es ist übrigens richtig, daß Rosmini die allgemeine Rechtsgleichheit als das von der modernen Gesellschaft angestrebte politische Ideal ansieht,[1] und in der vollkommenen Verwirklichung derselben das höchste Maß vernünftiger Freiheit actuirt sieht; es ist ferner richtig, daß ihm mit der Erlangung dieses Zustandes der bürgerlichen Gesellschaft der höchste Grad des Gesammtwohles und des Wohles aller Einzelnen ermöglichet und gesichert erscheint. Charakteristisch ist, daß Rosmini diesen idealen Zustand nur mit Hilfe der Kirche erreichbar hält und die Idee desselben als eine durch das Christenthum in's Dasein gerufene Idee ansieht. Daher seine Begeisterung für Pius IX., welchen er für berufen hielt, dieser die moderne Gesellschaft beseelenden Idee zu ihrem reinen ungetrübten Ausdrucke zu verhelfen und von den ihre Verwirklichung hindernden Beimischungen eines säculären widerchristlichen Denkens zu befreien. Hierauf bezog sich sein Project einer Costituzione secondo la giustizia sociale, welches er im März des Jahres 1848 dem Papste unterbreitete.[2] Er hatte bei Anempfehlung derselben den doppelten Zweck im Auge: Verwirklichung des christlichen Ideales vernünftiger Freiheit in der christlichen Gesellschaft, vollkommene Wiederherstellung des einstmaligen Einflusses der Kirche auf die christliche Societät. Die Kirche könne diesen Einfluß nur dann zurückerlangen, wenn ihr die durch den absolutistischen oder nach falschen Principien constituirten constitutionellen Staat verkümmerte Actionsfreiheit wiedergegeben werde. Darum sollte der Papst mit dem Beispiele einer vom Geiste der wahrhaften socialen Gerechtigkeit durchherrschten Constitution vorangehen, welche das Musterbild der in allen christlichen Staaten einzuführenden Constitutionen zu werden hätte. Damit würde die innere Verwachsenheit der Kirche mit einem dem Geiste der Gerechtigkeit entsprechenden bürgerlichen Rechtsleben zum augenfälligsten Ausdrucke kommen, und der Papst, der als Oberhaupt der Kirche das geistliche Haupt der Nationen ist, auch auf dem Gebiete des öffentlichen bürgerlichen Rechtslebens als die oberste Spitze der christlichen Societät erscheinen. Nur müßte durch entsprechende

[1] Filosofia di diritto II, § 2064.

[2] Ein Resumé des Inhaltes des Rosmini'schen Progetto della costituzione ecc. bei Ferri, Philosophie en Italie au 19 siècle I, p. 294—297.

Reformen dafür Sorge getragen werden, daß die mit dem Bestande der wahrhaft rationalen und echt christlichen Freiheit engst verwachsene Institution der Kirche sich als eine geistige Lebensmacht und echt volksthümliche Institution erweise. Hierauf zielen die im Vorausgehenden sattsam besprochenen kirchlich-politischen Reformvorschläge Rosmini's ab, welche die Verlebendigung der Beziehungen zwischen Priesterthum und Laienwelt, Cultus und Cultur zum Gegenstande hatten.

Rosmini's Anschauungen von der verfassungsmäßigen Freiheit sind mit seinen christlich-philosophischen Überzeugungen auf's Engste verwachsen; die christliche Rechtsauffassung deckt sich in seinem Denken mit dem Begriffe des vollentwickelten, richtig verstandenen Vernunftrechtes. Das Vernunftrecht (diritto razionale) ist aus dem christlichen Denken herausgewachsen.[1] Es ist allerdings eine späte Frucht des Christenthums, deren Ansätze erst im sechzehnten Jahrhundert sich zeigen. Das Christenthum hatte zuerst auf die positiven Gesetzgebungen der Staaten reformirenden Einfluß zu nehmen; das rationale Recht kam um so später an die Reihe, je länger insgemein die entsprechende Form einer schon vorhandenen Scienz auf sich warten zu lassen pflegt. Die unmittelbare Wirkung des Christenthums war, daß das Recht unermeßlich hoch über die Thatsache hinaufgerückt und von dieser das Unrecht hinweggenommen wurde. So wurde also überhaupt das Recht zur Herrschaft erhoben. Indem der rationale Begriff des Gerechten im Denken der Menschen unter dem verborgenen, gleichsam unwillkürlichen Einflusse der christlichen Religion sich gestaltete, gewöhnte man sich, das rationale Recht als etwas durch die natürliche Vernunft Geschaffenes anzusehen. Hugo Grotius war der Erste, welcher der Wahrheit die Ehre gab und das Evangelium ausdrücklich nannte, wofür ihn jedoch von den Stimmführern des vorigen Jahrhunderts der gehässigste Tadel traf. Im Laufe des gegenwärtigen Jahrhunderts konnte man sich den Gegensatz zwischen dem christlich wahren und dem widerchristlichen Vernunftrechte nicht länger mehr verhehlen, und das letztere vermag sich nur dadurch noch in der Meinung Vieler zu behaupten, daß es ersterem möglichst Vieles zu seiner Berichtigung abborgt. Rosmini identificirt sonach Vernunftrecht und christliche Rechtserkenntniß, welche letztere ihm ein Erzeugniß der christlichen Religion ist; er sieht sonach im rationalen Rechte die Frucht des mündig gewordenen

[1] Fil. di Dir. II, § 490.

christlichen Denkens, woraus sich ihm unmittelbar und von selber auch die Berechtigung des nach den Normen der christlichen Gerechtigkeit eingerichteten Verfassungsstaates und des Begehrens nach demselben ergibt.

Beachtenswerth ist die aus dem Gesagten resultirende Deutung, welche Rosmini dem Begriffe des Vernunftrechtes im Gegensatze zu jenem des Naturrechtes gibt. Der Begriff des Naturrechtes schließt augenscheinlich jenen einer Wissenschaft in sich, die auf dem Grunde des natürlichen Denkens erwachsen ist; Rosmini erkennt die relative Berechtigung dieser Auffassung der rationalen Wissenschaft vom Rechte, fügt aber ergänzend hinzu, daß die richtige rationale Erkenntniß dessen, was den Inhalt des sogenannten Naturrechtes constituirt, eine Frucht des christlichen Denkens, und durch den vom subjectiven Denken des Einzelnen unabhängigen christlichen Wahrheitsgeist geschaffen worden sei. Wir treffen also hier wieder auf die uns schon in der Ethik Rosmini's aufgestoßene Unterscheidung zwischen subjectiver und objectiver Vernunft, oder subjectiver und objectiver Seite der Menschenvernunft. Als Garant der Objectivität des rationalen Denkverfahrens erscheint hier dem Gesagten zufolge der christliche Gemeingeist, dessen unverfälschte Form innerhalb der katholischen Kirchengemeinschaft vorhanden ist. Daraus ergibt sich die Solidarität, in welche Rosmini die Kirche mit der gesammten modernen Gesellschaftsentwickelung verflochten sieht, und der principale Antheil, welchen er der Kirche in der Verwirklichung des Vernunftsideals der menschlichen Gesellschaftszustände zuweist. Weiter ist zu beachten, das ihm der Begriff des Vernunftrechtes mit jenem der Rechtsphilosophie zusammenfällt; als philosophische Erkenntniß gilt ihm aber die explicite in der aprioriſchen Seinsidee vermittelte Erkenntniß, welche, soweit sie subjectiv dem menschlichen Geist eignet, die Participation desselben an der göttlichen Welt der reinen Intelligibilien bedeutet, während die ihr entsprechende Objectivität das vom göttlichen Logos ausstrahlende Wahrheitslicht ist, in welchem das den ewigen Gedanken Gottes entsprechende Machtwirken des Logos als der dem kosmischen Geschehen immanenten objectiven Vernunft erkannt wird. Soweit nun der menschliche Geist die von ihm apprehendirten Gedanken der ewigen Vernunft selbstthätig zu actuiren bestrebt ist, wird die menschliche Idealerkenntniß selber zu einem wesentlichen Factor der weltgeschichtlichen Entwickelung, und hat ihren wesentlichen Antheil an der Herbeiführung jener Zukunft, von welcher Rosmini die Verwirk-

lichung des menschlichen Vernunftideals erhofft. Rosmini's Gegner glaubten aus den sturmvollen Bewegungen des Jahres 1848 entnehmen zu müssen, daß die von ihm gelehrte Immanenz der Macht des Göttlichen in den menschlichen Ereignissen nicht in der von ihm angenommenen Form der Unmittelbarkeit statthabe, und wichen vor seinem Vernunftidealismus als einer pantheisirenden Phantasmagorie erschreckt zurück. Und in der That litt seine Doctrin an dem Gebrechen, daß die Unmittelbarkeit der activen Präsenz des Göttlichen nicht mit einer ausgebildeten Idee der Persönlichkeit vermittelt war, deren von Gott gewollte und zugelassene Bedeutung in der Entwickelung der menschlichen Dinge im guten und schlimmen Sinne größer ist, als es nach dem philosophischen Optimismus des frommen, vom Vertrauen auf die Allgegenwart des christlich-kirchlichen Gedankens durchdrungenen Rosmini erscheinen möchte.

Rosmini sieht in der Kirche die vollkommene organische Durchbildung der allgemeinen Menschengemeinschaft, deren erster Anfang ihm die Einigung aller Menschenindividuen in der von ihnen gemeinsam angeschauten Seinsidee ist.[1] Diese durch die gemeinsame Vernunft bewirkte Einigung Aller begründet durch sich selber schon eine natürliche kosmopolitische Societät, zu deren Vorhandensein es genügt, daß der Einzelne um die Existenz der übrigen über die Erde verbreiteten Menschen weiß. Dazu tritt die durch einen angebornen intellectiven Instinct hervorgerufene Überzeugung von der Existenz eines Welturhebers, welcher als der Herr der allgemeinen Menschengemeinschaft erkannt wird. Viele hervorragende Geister der Heidenwelt sind überdies zur Überzeugung vorgedrungen, daß das in den menschlichen Geistern wiederstrahlende Sein ein ihnen mit Gott gemeinsames Gut sei; sie ahnten nicht, daß diese Art von Gemeinschaft der Menschen in Gott nur erst eine schwache Andeutung derjenigen sei, welche in Christus verwirklichet werden sollte. Um diese theokratische universale Menschengemeinschaft anzubahnen, deren erste Grundlinien in der von den heidnischen Weisen erkannten Einheit Aller in und mit Gott verzeichnet waren, gab Gott als kunsterfahrenster aller Meister den verzeichneten Umrissen durch die fortschreitend sich entwickelnde Offenbarung der übernatürlichen Heilswahrheit eine stets distinctere Gestaltung und detaillirtere Ausführung und Füllung, bis in der Incarnation des

[1] Fil. di Dir. II, §§ 961 sgg.

ewigen Gotteswortes die unsichtbare Geistgemeinschaft der Menschen zu der in der Kirche sich darstellenden sichtbaren theokratischen Gesellschaft wurde. Durch die Kirche wurde die in der Abstammung von gemeinsamen Ureltern begründete natürliche Familiengemeinschaft des Menschengeschlechtes in den Bereich der übernatürlichen Ordnung erhoben in Kraft einer göttlichen Wiederzeugung (Regeneration), durch welche der in der natürlichen theokratischen Gemeinschaft als Herr erkannte Schöpfer zum Vater der allgemeinen Menschenfamilie geworden ist.

Das natürliche Abbild dieser übernatürlichen Familiengemeinschaft der Gesammtmenschheit ist die durch die Ehe begründete Haus- und Familiengemeinschaft, welche in Folge ihrer Regeneration durch Christus auch zum verjüngten Abbilde jener übernatürlichen theokratischen Gemeinschaft geworden ist. Die innere Aufeinanderbeziehung beider Arten von Gemeinschaft spricht sich auch darin aus, daß die theokratische und die eheliche Gemeinschaft jene beiden primitiven Societäten sind, welche unmittelbar aus der Natur des Menschen hervorgehen.[1] Das moralische Streben des Menschen ist auf Gemeinschaft mit Gott und mit Wesen seinesgleichen gerichtet; Gott und die intelligenten Wesen seinesgleichen sind die Objecte seiner moralischen Verpflichtungen, und die innigste Einigung mit diesen Objecten ist das von ihm angestrebte Ziel der vollkommensten Beglückung. Die absolute Beglückung findet der Mensch in der Vereinigung mit Gott; die in der Vereinigung mit seinesgleichen zu findende Beglückung ist am vollkommensten in der Ehe vorhanden. Beide Arten der Societät haben auch dieß mit einander gemein, daß in ihnen eine innigste Einigung der Menschen unter einander statthat. Nur ist ihre Verbindung unter einander in der theokratischen Gemeinschaft geistiger und von jenem materiellen Elemente frei, welches der Ehe wenigstens im gefallenen Geschlechte beigemischt ist, daher in der auf Erden wirklich gewordenen theokratischen Gemeinschaft seit jeher Unzählige die unmittelbare und ausschließliche Gemeinschaft mit Gott im ehelosen Stande vorgezogen haben, um ganz und vollkommen der Kirche anzugehören. Wir sehen hier, wie Rosmini seine gelegentlich etwas überschwengliche und an pantheisirende Anschauungen anstreifende Preisung der Ehe restringirt; das excessive Moment in dieser Preisung beruhte

[1] O. c. II, §§ 987 sgg.

auf dem Nichterfassen des Wesens der menschlichen Persönlichkeit, und darum beachtete er auch nicht den in dem Erstgeschaffenen der Menschen in seiner ursprünglichen Einzigkeit (vor Erschaffung des Weibes) gegebenen Grundtypus der menschlichen Persönlichkeit als sichtbaren Bildes des Ewigen im Kreise des Lebendigen auf Erden, und die in diesem Grundtypus enthaltene Hinweisung auf den Höheren nach ihm und über ihm, als dessen Vorbildung der erste Adam in die sichtbare Schöpfung eintrat. Und doch wäre gerade hier der biblische Anknüpfungspunkt für die ideelle Begründung der Rosmini'schen Idee von der Kirche als der vollkommen durchgebildeten Organisation der universalen menschlichen Gemeinschaft gegeben gewesen. Der Erstgeschaffene der Menschen in seiner ursprünglichen Einzigkeit war der absolute Repräsentant der Gattung, deren durchgebildete Organisation den Gottmenschen als Abschluß nach Oben aus dem Grunde forderte, weil dasjenige, was der Erstgeschaffene der Menschen in seiner ursprünglichen Einzigkeit repräsentirte, mit dem Hervortritte der Geschlechtsdifferenz zurücktrat und für jeden individuellen Menschen verloren gieng. Daher die ursprüngliche Beziehung der Menschenehe auf Christus als denjenigen, durch dessen Eintritt in das menschliche Geschlecht in höherem Sinne ersetzt und restituirt werden sollte, was dem Erstgeschaffenen dadurch, daß er der Einzige zu sein aufhörte, verloren gegangen war. Von diesen ideellen Bezügen absehend, muß Rosmini die moralische und religiös-ascetische Reflexion zu Hilfe nehmen, um die Mängel seiner auf die gemeinsame Participation aller Menschen an der Seinsidee gestützte Grundlegung der theokratischen universalen Menschengemeinschaft zu decken.

Das Vorwalten der religiös-moralischen Reflexion im Denken Rosmini's ist auch Ursache, daß er der Idee des Staates nicht gerecht zu werden vermag. Anstatt den Staat als die wesentliche Form der bürgerlichen Rechtsgemeinsamkeit zu begreifen, unterschiebt sich in seinem Denken dem Staatsgedanken continuirlich der Gedanke der zu einer gemeinsamen bürgerlichen Rechtsordnung geeinigten Gesellschaft, die allerdings den Realinhalt der staatlichen Gemeinschaft constituirt, aber doch nicht der Staat selber als solcher ist. Die Wandelbarkeit der Staatsformen veranlaßt ihn, die bürgerliche Rechtsgemeinsamkeit und mit ihr den Staat im Unterschiede von Familie und Kirche als eine künstliche, somit durch den menschlichen Willen geschaffene Gesellschaftsform zu bezeichnen, wobei übersehen wird, daß

der Staat eine ideelle Nothwendigkeit ist, in deren Dienste der staatsbildende menschliche Wille, sei es der Wille eines Einzelnen oder Mehrerer oder der die staatliche Gemeinschaft constituirenden Gesammtheit, thätig ist. Die Vereinigung einer menschlichen Vielheit zu einer von Allen anzuerkennenden bürgerlichen Rechtsgemeinschaft ist ein in der Natur des Menschen als Gattungswesens gegründetes Bedürfniß, und die häusliche Familiengemeinschaft ist selber schon ein Staat im Kleinen, wie denn auch die in der Geltung eines gemeinverbindlichen Rechtswillens und Gesetzes bestehende Lebensordnung, die man Staat nennt, aus der zur Stammes- und Volksgenossenschaft sich erweiternden Familiengemeinschaft herausgewachsen ist. Darum ist der sogenannte Naturstaat die älteste aller Staasformen, mag er als patriarchalischer Familienstaat oder als despotischer Gewaltstaat, oder endlich als theokratischer Staat gedacht werden, wie er denn thatsächlich in allen drei Formen und deren mannigfachsten Mischungen existirt hat, womit aber zugleich auch schon das ideelle Ineinandersein der drei wesentlichen Formen aller menschlichen Gemeinsamkeit: Familie, Staat, Kirche, als der drei fundamentalen, einander integrirenden Bestimmtheiten der menschlichen Societät indicirt ist. Es ist sonach nur beziehungsweise wahr, wenn Rosmini sagt,[1] daß die menschliche Natur ein Prius im Verhältniß zur bürgerlichen Gesellschaft sei; richtig ist bloß dieß, daß die staatliche Ordnung als Product der Reflexion des der Idee des Gerechten zugewendeten Denkens ein Posterius ist. Richtig ist weiter auch, daß die Kirche als der Hort der ewigen Ideen, die im Menschheitsdasein sich verwirklichen sollen, die berufene Schützerin der sittlichen Gerechtigkeit in der bürgerlichen Rechtsordnung sei. Das Eintreten für die allgemeinen Menschenrechte und für die despotisch unterdrückte Volksfreiheit ist allerdings eine natürliche Consequenz dieser Aufgabe, wobei jedoch zwischen dem allgemeinen moralischen Einflusse der Kirche und zwischen einer unmittelbaren Action der Kirche als politischen Machtfactors unterschieden werden muß. Rosmini hat dieß keineswegs verkannt und unterscheidet sich hierin zu seinem Vortheile von Gioberti; aber zufolge seines Verkennens des specifischen Wesens des Staates als natürlichen Abschlusses und nothwendiger Form eines an gemeinsamen gesetzlichen Institutionen theilhabenden Volkes sah er nicht voraus, daß die von ihm selbst bevorwortete Homogenisirung der italienischen

[1] Fil. di Dir. II, § 1584.

Staaten durch eine möglichste Gemeinsamkeit aller gesetzlichen Einrichtungen unausbleiblich zu jenem Abschlusse führen werde, welchen die italienische Freiheits- und Unabhängigkeitsbewegung in der Schaffung des italischen Reiches als eines in sich geschlossenen politischen Körpers letztlich fand. Der Proceß, der hiemit abschloß, war zwar kein naturnothwendiger, wol aber ein natürlicher, welchem nur unter Bedingungen, die Rosmini nicht gelten lassen wollte, eine andere Richtung hätte gegeben werden können. Die unter was immer für Modalitäten in's Werk zu setzende Wiederherstellung eines päpstlichen Staatsgebietes wird nur durch das vereinigte Zusammenwirken aller christlichen Mächte sich erwirken lassen; die Schaffung eines allen politisch-militärischen Complicationen entrückten Freigebietes, in welchem die Friedensmacht der Religion die einzige Herrscherin zu sein hätte, wäre wol eine der idealsten Aufgaben der höheren Staatsweisheit, deren wirkliche Lösung jenem Zeitalter, welchem sie beschieden sein wird, die Bedeutung eines Culminationsstadiums christlicher Civilisationsentwickelung und des Ansatzes einer neuen Epoche der menschheitlichen Culturgeschichte zuweisen wird.

Wir bemerkten an einem früheren Orte, daß Rosmini als junger Mann mit Haller's Restauration der Staatswissenschaften sich bekannt machte und für dieses Werk sehr lebhaft sich interessirte. Ohne Zweifel hat dasselbe in ihm bleibende Eindrücke hinterlassen, welche selbst da bemerkbar sind, wo er auf ganz entgegengesetzten Wegen zu gehen scheint. Haller wollte im Gegensatze zu den künstlichen Staatstheorien der Neuzeit die natürliche Idee vom Staate resuscitiren; nach Rosmini sind alle Staatsschöpfungen künstliche Gebilde, natürliches Recht ist eigentlich nur das Personen- und Familienrecht. Haller bekämpft die Fiction eines Vertrages als Entstehungsgrundes aller Staatsbildung; Rosmini muß an dem Gedanken eines Übereinkommens als mitwirkenden Factors in der Bildung bürgerlicher Gemeinwesen wenigstens insoweit festhalten, als er den Gesetzen der bürgerlichen Rechtsordnung nur die Bedeutung von Maßnahmen zugesteht, durch welche die unaufheblichen Rechte aller Einzelpersonen und aller Familien so unter einander ausgeglichen werden, daß die Unterwerfung der Einzelpersonen und der Familien unter eine gemeinsame bürgerliche Rechtsordnung die Ausübung ihrer Rechte nicht beeinträchtiget, sondern vielmehr fördert und nutzbringend macht. Dieser Gegensatz zwischen Rosmini und Haller hindert nicht, daß Beide in der Hauptsache,

nämlich in der Negation des Staates um seiner selbst willen, d. h. in der Negation der Idee des Staates einig sind. Beiden ist der Staat nur ein Mittel zum Schutze eines vorstaatlichen Rechtes; der Unterschied ist nur dieser, daß Haller die urwüchsige Natürlichkeit des menschlichen Seins als das durch keine modernen Staatskünsteleien zu zerstörende Prius ansieht, welches in allen gesunden und natürlichen Staatsformen sein Recht behaupte, Rosmini hingegen die im Namen der Ethik geforderten Rücksichten auf die Rechte der Einzelperson und der Familie als das durch keine nachfolgende staatliche Gesetzgebung Aufzuhebende bezeichnet. Der Gegensatz zwischen Rosmini und Haller reducirt sich somit darauf, daß Haller die gesunde Natürlichkeit betont, Rosmini auf die Forderungen ethischer Vernünftigkeit sich stützt, wobei dann allerdings auch die Berechtigung der Einzelpersönlichkeit als solcher eine Berücksichtigung erfährt, die bei Haller ausgeschlossen ist. Nach Haller ist für die weitaus größere Mehrzahl der Menschen das Bedürfniß vorhanden, sich der Leitung eines überlegenen Machtwillens zu unterwerfen, und differiren die verschiedenen Arten der Herrschaft nur nach den verschiedenen Arten der berechtigten natürlichen Überlegenheit, die auf Besitz, Einsicht, ethischer Vorzüglichkeit beruhen kann; nach Rosmini haben alle Besitztitel der Macht nur insoweit und insofern ein Recht auf Anerkennung, als sie dem Besten der Einzelnen und der Familien dienstbar sind und auf die Erzielung der sittlichen Freiheit und Mündigkeit der Einzelnen abzwecken. Daraus folgt, daß der Naturstaat in den Vernunftstaat überzugehen die Bestimmung habe, und der Staat der rechtlich und sittlich Mündigen der wahrhafte Staat sei, welcher unter den erziehenden Einflüssen des Christenthums von der menschlichen Gesellschaft in allmäligem Fortschreiten mehr und mehr erreicht werden soll. Damit geht nun freilich Rosmini nicht nur weit über Haller hinaus, sondern weicht auch entschieden von wesentlichsten Grundanschauungen desselben ab; als Gemeinsames verbleibt Beiden nur die Bedeutung eines natürlich berechtigten Herrenrechtes, und die Abzweckung der staatlichen Ordnung auf den Schutz der Religion und der Familie. Auf Grund dieser allgemeinen Verhältnißbestimmung werden die verschiedenen Äußerungen verständlich, welche sich bei Rosmini über Haller finden. Er hebt rühmend hervor,[1] daß Haller dem christlichen Geiste der Rechts- und

[1] Fil. di Dir. II, § 490.

Staatslehre des Hugo Grotius die bis dahin geflissentlich vorenthaltene verdiente Würdigung habe angedeihen lassen; er stimmt Haller unbedingt zu,[1] wenn dieser unter Berufung auf Sieyes gegen die Anhänger der Lehre vom Gesellschaftsvertrage zu beweisen sucht, daß der mit dem angeblichen Vertrage verbundene Verzicht auf die privatrechtlichen Befugnisse ein Widersinn sei. Er hält jedoch dafür,[2] daß Haller zu weit gehe, wenn er das freiwillige Übereinkommen aus den geschichtlichen Entstehungsursachen der bürgerlichen Gemeinwesen schlechthin ausschließt. Als Grundfehler der Haller'schen Staatstheorie bezeichnet Rosmini[3] die Nichtunterscheidung zwischen Herrenrecht (diritto signorile) und Socialrecht; Haller behauptet, daß alle Sorgen des Fürsten persönliche Angelegenheiten seien, als ob nicht auch ein bürgerlicher Rechtsstaat monarchisch regiert werden könnte. Bei den particulären Entstehungsursachen und Formen der staatlichen Gemeinwesen stehen bleibend, kommt er nicht dazu,[4] das letzte gemeinsame Ziel aller staatlichen Bildungen zu erkennen, welches mit einer den menschlichen Verhältnissen immanenten Vernunftnothwendigkeit angestrebt, kein anderes als die allgemeine Rechtsgleichheit Aller ist; daher sein verfehlter Ausspruch, daß der Monarch der einzige Freie im Staate sei. Haller's Lehre aber von den sittlich berechtigten Schutzmitteln, welche den Unterthanen eines autokratischen absoluten Regimentes zu Gebote stehen, erfreut sich Rosmini's vollkommener Zustimmung.[5]

Rosmini tritt für die rationale Durchbildung der bürgerlichen Rechtsordnung ein und erkennt als letztes Ziel ihrer historischen Entwickelung den freien Vernunftstaat, der indeß nur als vollkommen verwirklichte Gottesherrschaft zur Wahrheit werden könne. Daher sein entschiedener Protest wider jedwede, die ewigen religiösen Menschheitsinteressen ignorirende Auffassung und Behandlung der civilrechtlichen Doctrin. Schon bei den ersten Bearbeitungen des sogenannten Naturrechtes mache sich in methodischer Beziehung der Fehler bemerkbar, daß sie bloß Einleitungen in das positive Civilrecht sein wollten;[6] Senkenberg († 1768) habe derartige Bearbeitungen des Naturrechtes

[1] O. c. II, § 1587.
[2] O. c. II, § 1784.
[3] O. c. II, § 1994.
[4] O. c. II, § 2128.
[5] O. c. II, §§ 2361 sgg.
[6] Fil. di Dir. I, Introduz., p. 33; II, § 488.

mit einem treffenden Witzworte als Jus romanum naturalisatum bezeichnet. Der nach seinen persönlichen Gesinnungen hochachtbare französische Jurist Jean Domat († 1696) rechtfertiget Senkendorf's Witzwort schon durch den Titel seines vielgenannten großen Werkes.[1] Der christlich gesinnte Samuel Coccejus anerkennt wol die im christlichen Creationsgedanken gegebene religiöse Unterlage des Naturrechtes, erklärt aber dann doch weiter, daß er den Stoff seiner naturrechtlichen Doctrin einzig aus dem römischen Civilrechte zu schöpfen beabsichtige. Diese exclusive Beziehung des Naturrechtes wurde auch in den nachfolgenden philosophischen Bearbeitungen desselben festgehalten; so kam es, daß im sogenannten Vernunftrechte der neueren deutschen Schule die Beziehung auf Gott und Religion grundsätzlich ausgeschlossen wurde. Rosmini will diesem Verfahren gegenüber zur altrömischen Auffassung der Rechtswissenschaft als einer Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge zurückkehren und ihrer Beschränkung auf rein menschliche, dem bürgerlichen Rechtsleben angehörige Dinge ein Ende machen. Seine Bemerkung, daß, so viel ihm bekannt sei, vor und neben ihm noch Niemand an ein ähnliches Vorhaben gedacht habe, erklärt sich wol daraus, daß seine Bekanntschaft mit der rechtsphilosophischen Literatur der Deutschen nicht über die vom Standpunkte eines abstracten Vernunftrechtes abgefaßten Werke hinausreichte; wären ihm die auf dem Standpunkte der historischen Juristenschule fußenden rechtsphilosophischen Arbeiten der deutschen Literatur bekannt gewesen, und hätte er dem aus der nachkant'schen deutschen Speculation herausgewachsenen speculativen Theismus seine Aufmerksamkeit zugewendet, so würde er vielleicht seine Ansicht über die in der deutschen Philosophie herrschende Richtung modificirt haben. Auffallend bleibt es aber immerhin, daß er z. B. von einem so bekannten Buche wie Stahl's Rechtsphilosophie keine Kenntniß hatte, daß er, bei Haller stehen bleibend, nicht auch von den Schriften eines Jarcke, G. Phillips, Buß Notiz nahm, daß er keine Kunde von Baader's societätsphilosophischen Anschauungen erlangt zu haben schien. Man ersieht hieraus, daß es in den Vierziger Jahren unseres Jahrhunderts an einem lebendigen Wechselverkehr zwischen deutscher und italienischer Wissenschaftlichkeit noch sehr fehlte und daß die österreichische Herrschaft in Italien nichts zum Bekanntwerden der im christlichen Sinne

[1] Les lois civiles dans leur ordre naturel. Paris, 1689 ff.; 5 Vol. 4°.

versuchten Erneuerung der deutschen Philosophie und Rechtswissenschaft in Italien beitrug. Charakteristisch ist endlich noch, daß Rosmini von dem Vorhandensein einer staatswissenschaftlichen Literatur in deren Unterschiede von der rechtswissenschaftlichen und rechtsphilosophischen keine Notiz nimmt; sie scheint für das damalige Italien überhaupt nicht existirt zu haben, und konnte insgemein nur auf Grund consolidirter politischer und verfassungsmäßiger Zustände jenen Höhengrad wissenschaftlicher Durchbildung erlangen, welchen sie im heutigen geistigen Bildungsleben Deutschlands behauptet. Der Begriff des Staatsrechtes im modernen Sinne des Wortes involvirt den Begriff des Staates als einer in sich abgeschlossenen und allseitig abgegränzten Individualität; dieser Begriff fehlte Rosmini, der seine Aufgabe darauf beschränkte, die moralischen Bedingungen eines geordneten bürgerlichen Rechtslebens aufzuweisen, und gegen die der Philosophie des vorigen Jahrhunderts entstammten Anschauungen eines irreligiösen oder zur Religion sich gleichgiltig verhaltenden Liberalismus zu vertheidigen. Darauf zielen die beiden in Rosmini's Filosofia della Politica aufgenommenen Schriften ab,[1] deren in einem früheren Abschnitte dieses Buches gedacht wurde, und auf welche wir im Verlaufe der nunmehr folgenden systematischen Entwickelung seiner Doctrin nochmals zurückkommen werden.

Rosmini's Opposition gegen den modernen Staatsbegriff betraf die mit der Idee der kirchlichen Katholicität sich nicht vertragende Exclusivität des modernen Staates als einer in sich absolut abgeschlossenen Rechtsgemeinschaft. In Wirklichkeit existirt diese absolute Abgeschlossenheit nicht und könnte sich, wo sie beansprucht würde, schon wegen der jede individuelle Staatsgemeinschaft bindenden internationalen und kosmopolitischen Beziehungen nicht dauernd behaupten. So trägt also die Macht der realen Verhältnisse selber schon das Correctiv einer unnatürlichen Überspannung der Staatsidee in sich, und das Resultat der Entwickelung der modernen Staatsidee ist nur dieß, daß die unabweislichen positiven Beziehungen der staatlichen Individualität zur kosmopolitischen kirchlichen Katholicität einer durchgebildeteren Vermittelung, als dieß in früheren Jahrhunderten der Fall war, bedürftig

[1] Nach dem von Rosmini selber noch entworfenen Schema der Gesammtausgabe seiner Werke zu urtheilen, hätte die Filosofia della Politica drei Bände zu umfassen, daher dem oben im Texte erwähnten Bande noch zwei weitere als Opera posthuma nachzufolgen hätten.

welchen nach Rosmini das Sein als reales, ideales und moralisches Sein zu fassen ist. Es ist weiter die specifische Weise zu beachten, in welcher die organisch mit einander verbundenen drei Formen alles Seienden im Menschen geeiniget sind. Die Realität ist unter der Form der Animalität vorhanden, die Intellections- und Willensfähigkeit in der Form einer ursprünglich völlig unentwickelten Anlage, und zwar so, daß die Intellectivität erst durch das der inneren Anschauung sich präsentirende Essere ideale zur wahrhaften Wirklichkeit gelangt. Da nun die Intellectivität zum Wesen des Menschen gehört und in jedem normal sich entwickelnden Menschenwesen zur Actualität gelangt, so muß die menschliche Subjectivität in einer von Natur aus bestehenden Verbindung mit einem primären geistigen Objecte gedacht werden, so daß ohne Rücksicht hierauf eine vollentwickelte Begriffsbestimmung des menschlichen Wesens sich gar nicht geben läßt.[1] Wenn Rosmini das Realsein des Menschenwesens unter der Form der Animalität faßt, so möchte es auf den ersten Anblick den Anschein haben, als ob er von seinem Standpunkte aus gegen die aristotelische Definition des Menschen als Animal rationale nichts einzuwenden haben könnte; und ganz gewiß ist er auch mit der durch diese Definition ausgedrückten substantiellen Einheit des Menschenwesens ganz einverstanden. Aber er gibt nicht zu, daß durch sie der distinctive Charakter des Menschenwesens in seinem wahren Grunde angezeigt werde; dieser liege im Intellecte als Principe der Ratiocination, von welchem in der Definition des Menschen nicht abgesehen werden dürfe, wenn man nicht den Schein erwecken wolle, als ob die Ratiocinationsfähigkeit ein Attribut der Animalität wäre.[2] Rosmini's Definition unterscheidet sich sonach von jener des Aristoteles dadurch, daß in ihr die reale Subjectivität des Menschen in das Element des objectiven Seins emporgehoben erscheint; es gehört zur Natur des Menschen, die unbestimmte Seinsidee zum Objecte zu haben, und insofern und insoweit er sie anschaut, ist und heißt er ein intellectives Wesen.[3] Indeß ist das menschliche Sein auch

[1] Rosmini definirt daher auch den Menschen in expliciterer Weise als soggetto animale, dotato dall' intuizione dell' essere ideale-determinato, e della percezione del proprio sentimento fondamentale corporeo, ed operante secondo l'animalità e l'intelligenza. O. c., § 23.

[2] O. c., § 33.

[3] L'uomo in quanto intuisce l'essere, dicesi dotato d'intelletto . . . L'intelletto privato che sia dall' intuizione dell' ente, non esiste più, è perito, annullato. O. c., § 505.

durch die Intellection noch nicht vollkommen actuirt, da er in demselben sich wesentlich passiv verhält; er zeigt sich wahrhaft als Mensch durch seine geistige Thätigkeit, diese gehört aber dem Willen an. Demnach muß eine complete Definition des Menschen auch die Willensfähigkeit desselben als constitutives Moment des Wesensbegriffes vom Menschen in sich fassen; und da der Wille, obschon durch die Intellection zur Thätigkeit angeregt und in derselben sich mit sich selber vermittelnd, wesentlich der Seele als solcher angehört, so erscheint in diesem letzten constitutiven Moment des Wesensbegriffes vom Menschen das objective Sein des Menschen mit seiner subjectiven Realität vermittelt, und hiemit das complete Sein des Menschen vorläufig wenigstens in Bezug auf die specifische Begabung und Veranlagung desselben ermittelt. Allerdings ist hiemit weiter auch schon indicirt, daß das menschliche Sein seine vollkommene Actualisation im moralischen Dasein hat; daher auch das menschliche Erkennen vornehmlich und specifisch auf die richtige Erfassung der moralischen Ordnung als der vollendeten Daseinsordnung abzweckt, und die Deontologie den Abschluß des Gesammtsystems der menschlichen Erkenntniß bildet. So ist also die Rosmini'sche Auffassung des Menschen bereits in ihren Grundelementen dem Gesammtinhalte und der Gesammttendenz seines philosophischen Denksystems angepaßt.

Der Mensch ist gleich dem Thiere ein subjectiv Seiendes, unterscheidet sich aber vom Thiere dadurch, daß seine innere Lebensthätigkeit nicht gleich jener des Thieres im subjectiven Empfinden aufgeht, weil die dem Menschen eignende Seele von Natur aus objectiver Apprehensionen fähig ist, deren Vermögen dem Thiere abgeht.[1] Das Anschauen der Seinsidee setzt ein Vermögen der Anschauung voraus; und dieses Vermögen ist der im Menschen selber gelegene Ansatz des Hinausgreifens der menschlichen Subjectivität über sich selber; es ist zugleich auch dasjenige, worin und wodurch sich das menschliche Animationsprincip von jenem des Thieres unterscheidet. Der Mensch ist gleich dem Thiere wesentlich Sensitivwesen; diese Seinsqualification macht

[1] Vedesi, data l'intuizione, che il soggetto stesso dee mettere una qualche attività in pur ricevere quel lume; perocchè ogni ricevere suppone per sua natura qualche grado d'attività in che riceve; chè un ente privo di qualsivoglia attività non potrebbe nè ricevere nè patire, benchè non sia necessario che la detta attività preceda la recettività, potendosi fare che l'una e l'altra esista in un medesimo momento. L. c.

sind. Das Zustandekommen dieser Vermittelung ist eine ideelle Nothwendigkeit und darum ein sicher zu gewärtigendes Resultat der universalhistorischen Lebens- und Culturentwickelung der civilisirten Menschheit; es wird wol auch einmal der Moment kommen, wo die ihrer Idee nach ewige kirchliche Roma als Erbin der Rechtsweisheit der völkerbeherrschenden antiken Roma, als welche Rosmini sie ehrt,[1] sich mit der Gesammtheit der christlichen Staaten zu jener politischen Einheit zusammenschließen wird, in welcher die Gesetzgebungen der einzelnen Staaten der universalkirchlichen Gesetzgebung sich organisch einfügen werden.

Achter Abschnitt.

Genetische Entwickelung und systematische Darstellung der philosophischen Lehre Rosmini's.

Rosmini gab einen systematischen Abriß seiner philosophischen Gesammtanschauung in einem auf C. Cantu's Anregung abgefaßten Büchlein, welches Sistema filosofico betitelt und in den ersten Band der Gesammtausgabe seiner Schriften[2] aufgenommen ist. Rosmini beabsichtigte bei Abfassung dieser kleinen Schrift, die in mehreren Auflagen erschien und hiebei eine relative Erweiterung erfuhr, nicht bloß eine succincte Darlegung seiner Lehre, sondern bot zugleich einen encyklopädischen Abriß der Gesammtphilosophie, in welchem auch den von ihm nicht bearbeiteten oder nur unvollständig ausgeführten philosophischen Disciplinen die ihnen im Gesammtsystem der Philosophie zukommende Stelle angewiesen werden sollte. Er subsumirt in dieser allgemeinen Übersicht des philosophischen Erkenntnißgebietes die Gesammtheit der philosophischen Disciplinen unter die drei Hauptacte des menschlichen Erkennens: Intuition, Perception, Reflexion; demzufolge gliedert sich ihm das Gesammtgebiet der philosophischen Forschung in drei Classen und Arten philosophischer Disciplinen: Scienze d'intuizione, Scienze di percezione, Scienze di ragionamento. Als Disciplinen des intuitiven philosophischen Erkennens gelten ihm Ideologie und Logik, als Disciplinen des perceptiven Erkennens Psychologie und Kosmologie,

[1] Filosofia della Politica, Introduz., p. XVI—XIX.

[2] Introduzione alla filosofia p. 259—342.

s Wissenschaften des ratiocinativen und reflexiven Erkennens Ontologie
ıd Deontologie.[1]

Da diese von Rosmini gegebene Übersicht und Gliederung der
esammtphilosophie das in seinem Geiste bereits fertig gewordene
ilosophische Gesammtsystem reflectirt, so ist sie auch nur für den mit
n Eigenthümlichkeiten seiner Denkweise bereits Vertrauten vollkommen
rständlich; zur Einführung in das Verständniß dieser Eigenthümlich-
ten empfiehlt sich eine andere Darstellungsmethode, welche den von
osmini behandelten Gesammtstoff des philosophischen Erkennens unter
: Gesichtspunkte einer genetischen Entwickelung faßt, und in dieser
gleich einen Maßstab findet, an welchem sich die Zulässigkeit und
ngruität der specifischen Anschauungsweisen Rosmini's prüfen läßt.
on der Realität des concreten Menschenwesens als Erstem und
mittelbar Gegebenem ausgehend, werden wir aufzuzeigen versuchen,
e die in Rosmini's Sinne aufgefaßte Idee des Menschenwesens sich in
nen allgemeinen Grundanschauungen mit sich selber vermittelt, um
ließlich in die religiös-philosophische Idee der in Gott geeinigten
:sammtmenschheit als das Schlußziel der intuitiven Reflexion Ros-
ni's sich zu entfalten. Die aus der Durchmusterung seiner philo-
hischen Gedankenarbeit sich ergebenden Hauptgesichtspunkte, unter
lche sich die Entwickelung des Gesammtinhaltes seiner Philosophie
sumiren läßt, sind: der Mensch, die Seele, das Denken, das Sein
d das Seiende, das Seinsollende.

I. Der Mensch.

Rosmini's philosophische Lehre hat ihre höchsten geistigen Halt-
nkte in gewissen ontologischen Grundanschauungen, welche durch die
n eigenthümliche Ideologie gestützt, die philosophische Auffassung aller
onderen philosophischen Forschungsobjecte bedingen. So stehen denn
ch die Grundbestimmungen der kosmischen Anthropologie bei ihm in
em wesentlichen Verhältnisse zu den ideologischen und ontologischen
raussetzungen seines Gesammtsystems. Rosmini definirt den Menschen
3 animalisches, intellections- und willensfähiges Subject;[2] Animalität,
ıtellectivität und Willensfähigkeit haben aber einen wesentlichen
ezug auf die drei organisch mit einander verbundenen Formen, unter

[1] Eine Darstellung des Inhaltes der Philosophie in ihrer Subsumtion unter s oben angegebene Schema in meiner Abhandlung: A. Rosmini's Stellung in Gesch. d. neueren Philos. u. s. w. SS. 64—82.

[2] Antropologia, § 22.

welchen nach Rosmini das Sein als reales, ideales und moralisches Sein zu fassen ist. Es ist weiter die specifische Weise zu beachten, in welcher die organisch mit einander verbundenen drei Formen alles Seienden im Menschen geeiniget sind. Die Realität ist unter der Form der Animalität vorhanden, die Intellections- und Willensfähigkeit in der Form einer ursprünglich völlig unentwickelten Anlage, und zwar so, daß die Intellectivität erst durch das der inneren Anschauung sich präsentirende Essere ideale zur wahrhaften Wirklichkeit gelangt. Da nun die Intellectivität zum Wesen des Menschen gehört und in jedem normal sich entwickelnden Menschenwesen zur Actualität gelangt, so muß die menschliche Subjectivität in einer von Natur aus bestehenden Verbindung mit einem primären geistigen Objecte gedacht werden, so daß ohne Rücksicht hierauf eine vollentwickelte Begriffsbestimmung des menschlichen Wesens sich gar nicht geben läßt.[1] Wenn Rosmini das Realsein des Menschenwesens unter der Form der Animalität faßt, so möchte es auf den ersten Anblick den Anschein haben, als ob er von seinem Standpunkte aus gegen die aristotelische Definition des Menschen als Animal rationale nichts einzuwenden haben könnte; und ganz gewiß ist er auch mit der durch diese Definition ausgedrückten substantiellen Einheit des Menschenwesens ganz einverstanden. Aber er gibt nicht zu, daß durch sie der distinctive Charakter des Menschenwesens in seinem wahren Grunde angezeigt werde; dieser liege im Intellecte als Principe der Ratiocination, von welchem in der Definition des Menschen nicht abgesehen werden dürfe, wenn man nicht den Schein erwecken wolle, als ob die Ratiocinationsfähigkeit ein Attribut der Animalität wäre.[2] Rosmini's Definition unterscheidet sich sonach von jener des Aristoteles dadurch, daß in ihr die reale Subjectivität des Menschen in das Element des objectiven Seins emporgehoben erscheint; es gehört zur Natur des Menschen, die unbestimmte Seinsidee zum Objecte zu haben, und insofern und insoweit er sie anschaut, ist und heißt er ein intellectives Wesen.[3] Indeß ist das menschliche Sein auch

[1] Rosmini definirt daher auch den Menschen in expliciterer Weise als soggetto animale, dotato dall' intuizione dell' essere ideale-determinato, e della percezione del proprio sentimento fondamentale corporeo, ed operante secondo l'animalità e l'intelligenza. O. c., § 23.

[2] O. c., § 33.

[3] L'uomo in quanto intuisce l'essere, dicesi dotato d'intelletto ... L'intelletto privato che sia dall' intuizione dell' ente, non esiste più, è perito, annullato. O. c., § 505.

eigentlichen Sinne wird ein individuirtes Seiendes nur durch ein ihm einwohnendes Empfindungsprincip als Träger der Subsistenz des empfindungsfähigen Seienden. Daraus erhellt zugleich auch, daß die Körperlichkeit nur relativ und bedingnißweise, sofern nämlich das Sensationsprincip in der Beziehung zu dem ihm als Organ eignenden Körper aufgeht, zum Wesen des Bestandes eines subjectiv Seienden gehöre;[1] und auch da, wo das wirklich der Fall ist, ist die Materie nicht als solche, sondern eben nur als beseeltes Princip der Individuation.[2] Der allgemeine Begriff des Subjectes im eigentlichen Sinne ist der eines Individuo sostanziale sensitivo. Eine derartige Individuation ist nicht bloß das Thier und der Mensch, sondern auch die vom Leibe geschiedene Menschenseele[3] und das Engelwesen.

Der specifische Charakter des Menschen ist, rationales Subject zu sein; da aber die rationale Thätigkeit jene des Intellectes zu ihrer Voraussetzung hat, so kann er mit gleichem Rechte als intellectives Subject bezeichnet werden.[4] Als intellectives Subject ist der Mensch wesentlich Person, und als Person ein willensthätiges Wesen; denn Erkennen und Wollen sind im Menschen in Einer Grundkraft geeiniget, welche als erkennende receptiv und passiv, als wollende aber activ sich verhält. Die Activität der menschlichen Person wird durch die ratiocinative Thätigkeit vermittelt, welche somit das lebendige Band zwischen der reinen Intellection und der spontanen Willensthätigkeit bildet. Das rationale Activitätsprincip der menschlichen Persönlichkeit ist das höhere Correlat jenes Activitätsprincipes, durch welches das Subject-

[1] Es geht daher nicht an, so schlechthin die Materie mit Aristoteles als Princip der Individuation zu bezeichnen: Questa risposta non può aver luogo in una ontologia universale: essa è angusta come sono anguste tutte le risposte aristoteliche, le quali si veggono manifestamente derivate non della considerazione degli enti in universale, ma dalla considerazione parziale e limitata degli enti corporei. O. c., § 784.

[2] La materia non potrebbe nè pure individuare il sentimento di cui è il termine, se ella stessa non avesse seco in qualche maniera il principio dell' individuazione. L. c.

[3] Se l'individualità, la soggettiva, la personalità si fa consistere nella sussistenza propria, convien dire che l'anima separata dal corpo sia una sostanza individua (non già un uomo), sia un soggetto, sia anco una persona; perocchè ella ha in sè la propria sussistenza, senza mutuarla dal corpo. Distinguasi dunque la sussistenza che ha in sè, dalla sussistenza sua relativa al corpo. O. c., § 788, not. 2.

[4] O. c., §§ 838 sgg.

das Wesen des dem Menschen und Thiere gemeinsamen Charakters eines subjectiven Seienden aus.[1] Aber die menschliche Sensationsfähigkeit reicht weiter als jene des Thieres, da sie einen dem Thiere abgehenden intellectiven Sinn in sich begreift. Dieser intellectiven Receptionsfähigkeit entspricht weiter auch eine intellective Reactionsfähigkeit, welche gleichfalls dem Thiere abgeht, indem dieses wol einen activen Instinct, aber keinen rationalen Willen hat.

Da es außer der animalischen auch eine intellective Sensationsfähigkeit gibt, und zum Subjectsein nur die Sensationsfähigkeit im Allgemeinen gefordert ist, so sind auch Subjecte rein intellectiver Natur denkbar,[2] welche der animalischen Sensation ermangeln. Zwischen diesen und den rein animalischen Subjecten nimmt der Mensch, zu dessen Wesen es gehört, beide Arten von Sensationen in sich zu vereinigen, eine mittlere Stellung ein; die Einigung beider macht ihn zum rationalen Subjecte.[3] Diese Charakterisirung des Menschenwesens, deren Unterschied von der oben erwähnten aristotelischen Definition des Menschen als Animal rationale offen daliegt, drückt das Wesen des Menschen in dessen Unterschiede von den rein animalischen und den rein intellectiven Wesen exact aus, und gibt zugleich bündig an, was es mit beiden gemein hat. Alle drei Classen von Wesen fallen unter den gemeinsamen Begriff einer bestimmten Art von Individuation, deren Repräsentationen allein die Bezeichnung Subject im eigentlichen Sinne zukommt. Auf das nicht empfindungsfähige Sein läßt der Begriff des Subjectes nur eine relative Anwendung zu.[4] Subject im

[1] Agli esseri forniti di sentimenti si applica la parola soggetto in due significati, o per indicare il principio che regge gli accidenti, o per indicare il principio che ha un modo di esistere proprio assoluto, e non meramente relativo. Secondo l'uso che noi facciamo della parola soggetto, quest' ultima proprietà è ciò che costituisce propriamente l'essenzial carattere del soggetto ... Laonde la definizione che noi diamo del soggetto si è la seguente: „un essere sensitivo in quanto contiene in sè un principio attivo supremo." O. c. §§ 778. 779.

[2] O. c., §§ 797 sgg.

[3] L'uomo è soggetto misto, ciò è sensitivo-intellettivo, in una sola parola razionale. O. c., § 790.

[4] La denominazione di soggetto data a primo atto, che costituisce l'individualità della cosa e dà fondamento al concetto della medesima, non ha valore se non in cospetto della mente, e perciò noi crediamo di dover appellare questa specie non soggetti semplicemente, ma soggetti di concezione. O. c., § 772.

eigentlichen Sinne wird ein individuirtes Seiendes nur durch ein ihm einwohnendes Empfindungsprincip als Träger der Subsistenz des empfindungsfähigen Seienden. Daraus erhellt zugleich auch, daß die Körperlichkeit nur relativ und bedingnißweise, sofern nämlich das Sensationsprincip in der Beziehung zu dem ihm als Organ eignenden Körper aufgeht, zum Wesen des Bestandes eines subjectiv Seienden gehöre;[1] und auch da, wo das wirklich der Fall ist, ist die Materie nicht als solche, sondern eben nur als beseeltes Princip der Individuation.[2] Der allgemeine Begriff des Subjectes im eigentlichen Sinne ist der eines Individuo sostanziale sensitivo. Eine derartige Individuation ist nicht bloß das Thier und der Mensch, sondern auch die vom Leibe geschiedene Menschenseele[3] und das Engelwesen.

Der specifische Charakter des Menschen ist, rationales Subject zu sein; da aber die rationale Thätigkeit jene des Intellectes zu ihrer Voraussetzung hat, so kann er mit gleichem Rechte als intellectives Subject bezeichnet werden.[4] Als intellectives Subject ist der Mensch wesentlich Person, und als Person ein willensthätiges Wesen; denn Erkennen und Wollen sind im Menschen in Einer Grundkraft geeiniget, welche als erkennende receptiv und passiv, als wollende aber activ sich verhält. Die Activität der menschlichen Person wird durch die ratiocinative Thätigkeit vermittelt, welche somit das lebendige Band zwischen der reinen Intellection und der spontanen Willensthätigkeit bildet. Das rationale Activitätsprincip der menschlichen Persönlichkeit ist das höhere Correlat jenes Activitätsprincipes, durch welches das Subject-

[1] Es geht daher nicht an, so schlechthin die Materie mit Aristoteles als Princip der Individuation zu bezeichnen: Questa risposta non può aver luogo in una ontologia universale: essa è angusta come sono anguste tutte le risposte aristoteliche, le quali si veggono manifestamente derivate non della considerazione degli enti in universale, ma dalla considerazione parziale e limitata degli enti corporei. O. c., § 784.

[2] La materia non potrebbe nè pure individuare il sentimento di cui è il termine, se ella stessa non avesse seco in qualche maniera il principio dell' individuazione. L. c.

[3] Se l'individualità, la soggettiva, la personalità si fa consistere nella sussistenza propria, convien dire che l'anima separata dal corpo sia una sostanza individua (non già un uomo), sia un soggetto, sia anco una persona; perocchè ella ha in sè la propria sussistenza, senza mutuarla dal corpo. Distinguasi dunque la sussistenza che ha in sè, dalla sussistenza sua relativa al corpo. O. c., § 788, not. 2.

[4] O. c., §§ 838 sgg.

sein des bloßen Empfindungswesens constituirt wird; dieses sinnliche Activitätsprincip ist wol auch im Menschen vorhanden, aber nicht als ein selbstiges Princip, da das menschliche Seelenwesen unter Einem intellectiv und sensitiv ist, sondern als eine dem Intellectionsprincipe untergeordnete Potentialität, die übrigens ihre eigenen Acte hat, welche nur, sofern sie vom persönlichen Activitätsprincipe hervorgerufen werden, am Charakter der persönlichen Acte participiren, an sich aber bloße Actus naturales sind. Der Mensch ist gleich den sinnlichen Lebewesen substantiirtes Empfindungswesen, vermag aber im Unterschiede vom Thiere über die subjectiven Empfindungszustände hinauszugreifen und das außer ihm Seiende geistig zu ergreifen; das Vermögen, sich gemäß der intellectiven Apprehension der objectiven Wirklichkeit im selbstthätigen Handeln zu bestimmen, ist der freie Wille, der das eigentliche Princip der menschlichen Persönlichkeit und zugleich der lebenskräftige Ansatz der gesammten geistig-sittlichen Selbstentwickelung und Selbstvollendung des Menschen ist.

Rosmini unterscheidet zwischen passiven und activen Vermögen der menschlichen Animalität und Spiritualität. Zufolge der substantiellen Identität der menschlichen Animalität und Rationalität ist für die sinnliche und geistige Wahrnehmung ein gemeinsamer Recipient vorauszusetzen; Sensation und Intellection sind zwei von einander unterschiedene Determinationen eines und desselben Principes, welches die passive Sensations- und Intellectionsfähigkeit in sich vereinigend der menschliche Geist heißt.[1] Geist (spirito) ist somit gleichbedeutend mit Wahrnehmungsfähigkeit, daher auch die Thierseelen unter den Begriff geistiger Entitäten zu subsumiren sind und zufolge ihrer Immaterialität auch subsumirt werden können. Jedes Sensationsprincip muß als unausgedehnt oder geistig gedacht werden; ein ausgedehntes Princip sinnlicher Wahrnehmung ist undenkbar, die in der Wahrnehmung statthabende centrale Zusammenfassung des wahrgenommenen Ausgedehnten ist nur unter Voraussetzung der Unausgedehntheit des Principes der Wahrnehmung erklärbar.[2] Ein ausgedehntes Wahrnehmungs-

[1] O. c., § 529.

[2] Sia dato, per supposizione, che la sensitività aderisca ad un corpo come proprietà di esso; egli è chiaro, che tutte le parti che io posso assegnare in questo corpo saranno senzienti. Ma perocchè ciascuna parte è fuori di tutte l'altre per l'essenza del corpo, e niuna eccede i confini suoi proprj, dovra necessariamente avvenire, nella supposizione fatta, che anco la sensiti-

princip müßte in jedem ſeiner Theile wahrnehmungsfähig ſein, es wären ſonach ſtatt eines Wahrnehmungsprincipes viele vorhanden, deren keines eine centrale Bedeutung haben könne; und da die Theilung des Ausgedehnten ſich in's Unendliche fortſetzen läßt, ſo würde der Gedanke eines centralen Empfindungsprincipes in ſein Gegentheil umſchlagen. Die Organe der ſinnlichen Wahrnehmung: Auge, Ohr, Geruchsorgan (Nares), ſind an jedem ſinnlichen Lebeweſen doppelt vorhanden, ebenſo die den beſonderen Sinnen entſprechenden Nerven; ein körperlicher Coincidenzpunkt der einzelnen Doppelnerven läßt ſich nicht aufzeigen. Die der Sinnesaffection entſprechende Senſation aber iſt ſtets nur Eine; demzufolge muß die innerliche Sammlung und Apperception des Sinneseindruckes in einem unräumlichen Centrum vor ſich gehen, ſie muß der unausgedehnten Seele angehören.[1] Dasſelbe ergibt ſich aus der Einfachheit der Senſation im Gegenſatze zu der Vielheit der oſcillirenden Bewegungen, durch welche die Wahrnehmungen von Farben, Tönen u. ſ. w. hervorgerufen werden,[2] ſowie aus der Identität des Senſationsprincipes inmitten einer gleichzeitigen Vielheit von Senſationen.[3]

---

vità aderente a queste parti non eccederà confini di esse, e rimarrà limitata alla parta, e la sensitività di una parte sarà fuori della sensitività di tutte le altri parti. Quando ciò fosse, questa sensitività non sarebbe più veramente un solo principio sensitivo, ma tanti, quante sono le parti assegnabili in detto corpo; e ciascuno di questi principj sensitivi non potrebbe sentire tutto intero il corpo, ma solo la propria parte, non espandendosi esso all' altre. O. c., § 95.

[1] L'anima in questo caso è quasi direbbesi una sola campana sonata da due, che rende un suono solo. Or questo suono egli è manifestamente un fenomeno che non accade nel corpo, a cui appartengono le impressioni che concorrono a produrlo: perocchè se il fenomeno di cui si parla aderisce alle corporee impressioni e non fosse da esse distinto, egli sarebbe in tal caso duplice come son queste: è dunque distinto e separato dalle impressioni corporee: appartiene adunque ad un altro principio privo di moltiplicità corporea, e questo principio è quello che chiamasi anima. O. c., § 108.

[2] La sensazione è semplice, quando le oscillazioni moltiplici percorrono spazio ... La sensazione è fuori dello spazio, perchè a nessun punto che possa notarsi nelle linee che descrive il movimento oscillatorio può affigersi; non v'ha alcun punto in cui la sensazione risieda, ma sorge contemporanea posteriore alla propagazione di tutto il moto; e però ella sta fuori di tutti i punti percossi. O. c., § 133.

[3] Quello stesso principio che sente un suono, ne sente molti contemporaneamente; contemporaneamente ancora ha molte sensazioni della vista, dell' odorato, del gusto, del tatto, della fame e della sette ecc. ... Ora egli

Die ihrer Natur nach passive Sensation kommt nicht ohne active Concurrenz ihres realen Subjectes zu Stande, welches sein actives Vermögen weiter auch in der Reaction auf die recipirten Sinneseindrücke bethätiget. Rosmini bezeichnet das Actionsvermögen der sinnlichen Animalität, deren unmittelbarer Träger der Mensch selber als beseeltes Körperwesen ist, gemeinhin mit dem Namen Instinct, und nennt die erstere seiner erwähnten beiden Bethätigungsweisen den Istinto vitale, letztere den Istinto sensuale.[1] Der Vitalinstinct bethätiget sich zunächst als Kraft der Belebung, deren Act mit jenem der sinnlichen Selbstwahrnehmung (sentimento fondamentale) der Sache nach zusammenfällt, indem der durch das Actionsprincip der sinnlichen Animalität belebte Körper sich dem sensationsfähigen Actions- und Animationsprincipe vernehmbar macht. Mit der Belebung des Gesammtkörpers coincidirt jene der besonderen Sinnesorgane; damit ist der active Antheil des empfindungsfähigen Subjectes am Zustandekommen der Sensation erklärt. Auf Grund der Thätigkeiten des Istinto vitale treten die des Istinto sensuale ein, in welchen jene des ersteren Instinctes sich fortsetzen, indem die den Körper belebende Seele, welche ihre Sensationsfähigkeit innegeworden ist, nach angenehmen Befriedigungen derselben begehrt und unangenehme Affectionen derselben abwehrt.[2] Daher die Definition des animalischen Wesens als eines Essere individuo che sentendo opera.[3]

Die passiven und activen Kräfte der sinnlichen Animalität haben ihr höheres Gegenbild in jenen der geistigen Region des Menschenwesens; dem Sensationsprincip entspricht das Intellectionsprincip, der instinctiven animalischen Activität die Activität des rationalen Willens. Wie alle animalischen Potenzen und die gesammte Thätigkeit

è manifesto, che solo un principio semplice può unire insieme tante sensazioni e rendersi il soggetto di tutte; perocchè se il soggetto delle sensazioni fosse diviso in due particelle per minime che fossero, o anco se si vuole, in due punti matematici, quel punto che sente la sensazione sua, non potrebbe sentire la sensazione dell' altro punto. O. c., § 134.

[1] O. c. §§ 367 sgg.

[2] Chi insegna al bambino cercar cogli occhi la luce, se non questo istinto? chi gl' insegna a cercare il nutrimento, e a spremerlo e suggerlo colla bocca dal seno della madre o della nutrice? chi dirige tutti i suoi movimenti, e le poche azioni della sua vita infantile? Sempre questo istinto, che lo alletta dietro a sensazioni aggredevoli, e lo rimuove da sensazioni disaggredevoli. O. c., § 386.

[3] O. c., § 388.

des animalischen Wesens von einem ersten Acte des Sensationsprincipes ausgehen, von jenem Acte nämlich, in welchem dasselbe zur Erzeugung des Sentimento fondamentale concurrirt, so haben alle intellectiven Potenzen des Menschen und seine gesammte intellective Thätigkeit ihren Ausgangs- und Quellpunkt in jenem ersten Acte, in welchem der menschliche Geist das Sein anschaut und, durch diese Anschauung geistig geweckt, sein eigenes intellectives Dasein zu begründen beginnt. Wie die der sinnlichen Selbstwahrnehmung nachfolgenden speciellen Sensationen Modificationen des primitiven Grundgefühles sind, so sind alle der Seinsanschauung nachfolgenden Intellectionen Determinationen der zuerst angeschauten unbestimmten Seinsidee,[1] diese selber das Gegenbild des vom Sensationsprincipe percipirten Sensibile primum, als welches sich demselben der von der Seele belebte Körper in seiner allgemeinsten Bedeutung als räumliches Continuum vernehmbar macht.[2] Wie das animalische Sensationsprincip seine Befriedigung in stets neuen Sensationen sucht,[3] so der Intellect in der Erlangung stets neuer Intellectionen;[4] die den unbestimmten Seinsgedanken determinirenden intellectiven Perceptionen sind das höhere Gegenbild der das sinnliche Grundgefühl modificirenden speciellen Sinneswahrnehmungen. Das Verhältniß zwischen der sensitiven und intellectiven Lebenssphäre des Menschenwesens beschränkt sich aber nicht auf eine bloße Analogie der Vorgänge und Thätigkeiten in beiden Sphären, sondern jene der niederen Sphäre stehen in einem dienstlichen Verhältnisse zu jenen in der höheren Sphäre; die intellectiven Perceptionen haben auf Grund der Sensationen statt, welche das Materiale der rationalen Perceptionen darbieten, und ebenso wird die rationale Spontaneität der Seele, welche als Spirito umano sinnliche und intellective Receptionsfähigkeit in sich einiget, primitiv durch den animalischen Instinct geweckt.[5]

[1] O. c., §§ 508 sgg.

[2] L'anima colla prima attività intuisce, per cosi dire, nel sensibile esteso e mobile, e questo movimento tende a sempre nuovi sentimenti. O. c., § 387.

[3] Tutti gli atti dell' anima sono virtualmente contenuti in quell' atto col quale da prima ella sente; giacchè in quell' atto ella è come un arco sempre teso. Ivi.

[4] O. c., § 535.

[5] Allorquando il bambino dall' istinto animale è recato a fare certe operazioni proprie dell' animale, il soggetto che si muove a farle è il principio sensitivo insieme e intellettivo. Ora se questo principio trova difficoltà nell' esecuzione delle operazioni animali, egli accorre con tutte le sue forze a

Die substantielle Einigung von Animalität und Intellectivität im Menschenwesen involvirt den Unterschied von subjectiven und objectiven Potenzen desselben. Die Potenzen der Animalität sind selbstverständlich alle subjectiv; allein auch der intellective Träger dieser Potenzen, der menschliche Geist, der in der Anschauung der Seinsidee vom Objecte seine Form hat und in seinen nachfolgenden Intellectionen sich stets auf das Object seiner ursprünglichen Anschauungen bezieht, ist an und für sich als Princip der intellectiven Sensation subjectiver Natur, und bekundet dieses sein subjectives Wesen auch in den durch die Intellectionen hervorgerufenen Affectionen seiner selbst. Die rationale Spontaneität ist in ihren Äußerungen als affective und appretiative Wollung, welche die der intellectiven Perception und Abstraction entsprechenden Bekundungen des intellectiven Geistes sind, so lange rein subjectiver Natur, bis sich der Mensch zu einer rein objectiven Werthschätzung der intellectiv apprehendirten Dinge erhoben hat und seine rationale Spontaneität sich zu einem dieser objectiven Werthschätzung entsprechenden Handeln bestimmt. So ist es demnach der moralisch gestimmte Wille, durch dessen Bethätigung das subjective menschliche Sein auf den Boden der wahrhaften und vollkommenen Objectivität gestellt wird.

Rosmini nennt die Vollendung des Menschenwesens, die in der Hineinbildung der menschlichen Subjectivität in die vollendete Objectivität besteht, die persönliche Vollendung oder Vollendung der Person im Unterschiede von der Vollendung der Natur.[1] Unter letzterer versteht er die Ausbildung und Vervollkommnung aller Potenzen, welche die Natur des Menschen constituiren, ohne Rücksicht auf die Zwecke moralischer Vervollkommnung; unter moralischer Vollendung versteht er die specifische Vervollkommnung des höchsten activen Principes im Menschen, des Willens, durch welchen die Persönlichkeit des Menschen constituirt wird. Hiezu muß nun wol bemerkt werden, daß auch dasjenige, was Rosmini die Vollendung der Natur nennt, nicht ohne Mitarbeit des Willens zu Stande kommt; sie ist vielmehr durchwegs selbst bei den glücklichsten natürlichen Anlagen ein Werk der rationalen Spontaneität des Menschen, und von der moralischen Vollkommenheit nur dann und insoweit verschieden, als sie nicht sittlichen Impulsen

superarle. E poichè fra le sue forze vi hanno anche quelle dell' intelligenza, perciò egli chiama anche queste in ajuto acciocchè l'istinto animale sia soddisfatto. Così viene suscitata da prima la spontaneità razionale. O. c., § 537.

[1] O. c., § 851 sgg.

und Zwecken, sondern anderen davon verschiedenen Ursachen und Motiven ihr Dasein verdankt. Letzteres ist ganz wol denkbar und hat häufig genug statt; eine vollkommene Durchbildung der menschlichen Subjectivität aber ohne alle moralische Formation ist ebenso wenig denkbar, als die moralische Formation des Menschenwesens ohne Bildung und Vervollkommnung dessen, was das blos subjective Sein oder die Natur des Menschen constituirt, denkbar ist. Dieser gemeinmenschlichen Wahrheit hat selbstverständlich auch Rosmini sich nicht verschlossen; seine abstracte Auseinanderhaltung des subjectiven und objectiven Momentes in der geistigen Formation des Menschen ist zweifelsohne darin gegründet, daß er die dem gemeinmenschlichen Erfahrungsdenken sich vorweisenden Dyadismen von Sinnlichem und Geistigem, Verstand und Wille nicht in ihrer ursprünglichen centralen Einheit zu fassen vermochte, indem er auf eine reflexive Aufeinanderbeziehung jener Dyadismen sich beschränkend von dem realen concreten Kerne der menschlichen Subjectivität oder von demjenigen, was man Herz und Gemüth nennt, völlig abstrahirte. In diesem ersten Ansatze des selbstigen menschlichen Seins sind das subjectivistische und objectivistische Element des menschlichen Selbstlebens, welche Rosmini auf zwei antithetische Grundprincipien zurückführt,[1] in ursprünglich ungeschiedener Einheit schon vom Anfange her vorhanden, und bedingen als die Grundansätze des psychischen Selbstlebens die ganze weitere Entwickelung desselben; sie erscheinen in derselben so unlöslich mit einander verbunden, daß ein specifisch menschliches Empfinden ohne die beiden einander ausgleichenden und das Gegengewicht haltenden beiderseitigen Elemente der Selbstbehauptung und der Selbsthingebung, des Seins in sich und des Seins im Anderen gar nicht denkbar ist. Ist nun jenes subjectiv-objective Sein des Menschen, welches Rosmini im moralischen Sein des Menschen verwirklichet sieht, bereits in dem ursprünglichen unentwickelten Ansatze der menschlichen Selbstigkeit, mit dem ursprünglichen Kerne des noch unentwickelten Menschenwesens gegeben, so muß es auch im selbstbewußten Denken und Streben des Menschen, welches aus jenem ursprünglichen Wesenskerne sich heraus-

[1] Tutti principj di operare, che si osservano nell' uomo, si possono ridurre a due soli, cioè al principio di operare soggettivo e al principio di operare oggettivo .... La base di queste due principj innati si è, del principio soggettivo il sentimento fondamentale, e dell' oggettivo l'intuizione dell' essere. O. c., § 845.

bildet, allüberall zu Tage treten, es muß zum Wesen des selbstbewußten Menschendaseins gehören, und die Aufgabe des sittlichen Willens kann nur darin bestehen, das richtige Gleichmaß der beiden von Natur aus im menschlichen Denken und Empfinden vorhandenen Elemente herzuhalten, und auf die richtige Hervorbildung in ihrer gegenseitigen Ausgleichung und Wechseldurchdringung bedacht zu sein. In der vollkommenen Hervorbildung, harmonischen Ausgleichung und Wechseldurchdringung beider besteht die Vollendung der menschlichen Persönlichkeit, welche in dem ursprünglichen Kerne und Ansatze des geistig entwickelten Selbstlebens nur potentialiter und initialiter gegeben ist. Es ist demnach zum mindesten nicht exact gesprochen, wenn Rosmini die menschliche Persönlichkeit durch den Willen constituirt werden läßt.[1] Es ist jedenfalls einmal zwischen Princip und Wesen der menschlichen Persönlichkeit zu unterscheiden; und faßt man den Willen als Princip des persönlichen Seins, so erscheint er eben damit als etwas vom Wesen des persönlichen Seins begrifflich Unterschiedenes. Das Wesen des persönlichen Seins coincidirt mit der concreten Selbstigkeit desselben, deren Auswirker der persönliche Wille ist; das selbstige Sein des Menschen ist etwas vom Anfange her in der Totalität aller Anlagen des Menschenwesens Gegebenes, und der Wille ist, bevor er als entwickelter persönlicher Wille wirkt, bereits als unwillkürliche natürliche Strebekraft im Menschenwesen thätig, und das bewußt oder unbewußt angestrebte Ziel seiner Thätigkeit ist die vollendete Auswirkung des vom Anfange her gegebenen selbstigen Wesens des Menschen. Der angeborne selbstige Wille des Menschen wurzelt tiefer, als die von Rosmini in seiner Analyse der menschlichen Seelenvermögen aufgewiesene rationale Spontaneität, und greift über die specifischen Aufgaben des sittlichen Willens hinaus, in dessen Functionen er die Thätigkeiten der rationalen Spontaneität gipfeln läßt; der sittliche Wille ist nicht die letzte und höchste Entwickelungsstufe des angebornen Selbstwillens der Seele, und hat nur für so lange einen Wirkungsbereich, als die menschliche Persönlichkeit nicht vollendet ist. Die vollkommen und absolut entwickelte Persönlichkeit gehört einem übersittlichen Vollendungsstande an, welcher die gesammte Arbeit des sittlichen Willens hinter sich hat und in der freien ungehemmten Thätigkeit des in Gott vollendeten Selbstseins besteht. Rosmini abstrahirt von dem mit dem ursprünglichen concreten Kerne des Menschenwesens

[1] O. c., § 851.

gegebenen Grundwillen der Seele, der in den Tiefen des Menschenwesens schlummert, denkt also auch nicht daran, den durch die Rücksicht auf das sittliche Gesetz bestimmten rationalen Willen des Menschen zu jenem latenten Grundwillen in ein inneres Verhältniß zu setzen, um ihn aus diesem heraus als eine dem zeitlich unvollendeten Menschendasein entsprechende rationale Gestaltung des menschlichen Selbstwillens zu verstehen. Er kommt nicht dazu, weil er von vorneherein das menschliche Wesen nicht in seiner centralen Mitte faßte, und vom selbstigen Kerne desselben absehend mit der analytischen Zergliederung seiner constitutiven Elemente sich begnügte. Diese ergeben jedoch in ihrer Zusammenfügung nicht schon durch sich selbst das concrete Menschenwesen, welches vielmehr aus der Idee seiner selbst verstanden werden muß, aber nicht verstanden werden kann, wenn die Idee schlechthin außer das Menschenwesen verlegt wird, anstatt sie als eine in der gegebenen Beschaffenheit des Menschenwesens latirende Grundbestimmtheit desselben zu erfassen. Wie die Idee des Menschenwesens an sich etwas Überzeitliches ist, so gehört auch die absolute Verwirklichung derselben einem überzeitlichen und übersittlichen Sein an, zu welchem sich das zeitliche sittliche Dasein und Wirken nur als Vorstufe verhält; daher ist die vollkommene Objectivation der menschlichen Subjectivität nicht mit Rosmini im moralischen Sein des Menschen, sondern über demselben zu suchen und kann nur in der vollkommenen Actualisirung der menschlichen Personhaftigkeit bestehen. Die von Rosmini fixirte Differenz zwischen Personalität und Moralität[1] muß sonach mit der Unterscheidung zwischen potentieller und schlechthin verwirklichter Persönlichkeit, zwischen Personsein und vollkommenem Selbstbesitz der Person in Verbindung gebracht werden, wonach die Personalität nicht einzig als Vorbedingung, sondern auch, und zwar noch weit mehr, als Errungenschaft und Ergebniß des Moralischseins, als Rückvermittelung der im moralischen Sein herausgebildeten Objectivität in die vollendete Subjectivität erscheint.

Rosmini läßt die philosophische Anthropologie in die Moral auslaufen und diese mit der Eudämonologie abschließen. Wenn er sich vorbehielt, die natürliche Anthropologie durch eine Antropologia revelata zu ergänzen,[2] so ist mit Sicherheit anzunehmen, daß diese

[1] O. c., §§ 856 sgg.

[2] Über den kürzlichst erschienenen ersten Band der posthumen Antropologia soprannaturale siehe unten im neunten Abschnitte.

mit der Lehre von der himmlischen Seligkeit geendet haben würde, ohne die Idee der in Gott vollendeten menschlichen Persönlichkeit zur Anschauung zu bringen. Es würden vielmehr die in seinem allgemeinen philosophischen Standpunkte begründeten Schwierigkeiten, das Selbstsein der in Gott vollendeten Creatur aufrecht zu halten, recht sichtlich zu Tage getreten sein; bei seiner grundsätzlichen Auffassung der Seele als substantiirter Sensationsfähigkeit würde es ihm schwer geworden sein, zu zeigen, daß der Zusammenschluß der seelischen Creatur mit ihrem absoluten Objecte nicht einem Untergehen in demselben gleichkomme. Die beharrende Selbstigkeit der menschlichen Seele läßt sich eben nur aus ihrer Denkhaftigkeit begründen.

II. Die Seele.

Rosmini kennt die philosophische Lehre von der Seele als realem Principe der menschlichen Selbstigkeit nur unter den Formen ihrer verfehlten Auffassung und Ausbildung der Carteſischen und neudeutschen Philosophie. Diese verfehlten Auffassungen zurückweisend, beschränkt sich Rosmini darauf, in dem Selbstgedanken des menschlichen Ich das Erzeugniß und Zeugniß einer Reflexion der Seele auf sich selbst zu sehen, welche auf Grund der Advertenz der Seele auf ihr Thätigsein statthabe. In diesem zum Gegenstande ihrer Advertenz gewordenen Thätigsein bekundet sich der Seele ihr selbsteigenes Dasein, sie wird in Folge dessen Object ihres Denkens; man dürfe jedoch dieses Bewußtsein der Seele um sich nicht für das Wesen der Seele nehmen; ebensowenig dürfe man die Reflexion der Seele auf sich selbst für etwas zum Wesen der Seele Gehöriges ansehen.[1] Der Selbstgedanke der Seele ist somit nicht etwa eine active Selbsterfassung des denkhaften Wesens der Seele, nicht eine lebendige Selbstthat der denkhaften Seele, sondern einfach eine Thatsache, in welcher sich das Dasein der Seele bekundet, ohne daß sich ihr Wesen darin offenbarte. Rosmini erkennt eben das Wesen der menschlichen Seele nicht in der Selbstigkeit derselben und beraubt sich dadurch auch der Möglichkeit, sie als Selbstigkeits-

[1] Il pensiero riflesso sopra se stessa non è essenziale all' anima umana; egli è certo che non è nato con esso lei, che non è seco incominciato, che v'ebbe un tempo, in cui l'anima non si conosceva, non aveva di sè consapevolezza alcuna; seguì un' altra età, in cui ella cominciò a ritorcere il pensiero in sè, dopo che questo pensiero avea avuti per suoi oggetti cose esteriori diverse da sè. Psicologia, § 71.

princip des Gesammtseins des Menschen zu erfassen, woran sich weitere Consequenzen knüpfen, auf welche noch die Rede kommen wird. Hier sei vorläufig nur so viel erwähnt, daß am Erweise der Selbstigkeit der menschlichen Seele auch die Möglichkeit eines philosophischen Erweises der Realität des Naturdaseins hängt, so daß, wenn erstere nicht aufgezeigt wird, auch letztere in Frage gestellt ist; daß ferner die menschliche Seele nur unter Voraussetzung ihrer Selbstigkeit wahrhaft in ihrer Bedeutung als Formations- und Animationsprincip des menschlichen Leibes und insgemein als subsistenter Träger der menschlichen Persönlichkeit verstanden werden kann, während im entgegengesetzten Falle das Zusammensein von Leib und Seele einfach als eine den specifischen Modus der Sensationsfähigkeit der Seele erklärende Thatsache hingenommen werden muß. Und dieß Letztere ist thatsächlich der Standpunkt der Rosmini'schen Psychologie, welche sich auf Erklärungen gegebener Thatsächlichkeiten mit Hilfe des reflexiven Denkens angewiesen sieht.

Die erste der aufzuweisenden Thatsächlichkeiten ist für Rosmini die auf Grund der Selbstwahrnehmung der Seele zu ermittelnde Wesensbeschaffenheit derselben. Als solche ergibt sich mittelst reflexiver Beziehung des Inhaltes der Selbstwahrnehmung und Selbstbeobachtung auf die Seinsidee der Begriff der Seele als einer substantiellen Wahrnehmungsfähigkeit. Daß ich empfinde und wahrnehme, ist Thatsache; nicht minder ist die stete Identität des Ich im Wandel und Wechsel der Empfindungen und Wahrnehmungen eine in der Selbsterfahrung eines Jeden sich bestätigende Thatsache. Beziehe ich nun den Gedanken des Ich als stetigen Subjectes der mannigfachen und wechselnden Empfindungen und Wahrnehmungen auf die denknothwendige Seinsidee, welche den Gedanken der Wesenhaftigkeit in sich schließt, so habe ich damit den Gedanken eines wesenhaften Subjectes der mannigfachen und wechselnden Empfindungen gewonnen; ich erkenne somit als das Wesen dessen, was in der menschlichen Sprache durch das Wort Ich bezeichnet wird, eine wesenhaft existirende oder substantielle Empfindungsfähigkeit, und dieß ist es, was man gemeinhin unter dem Ausdrucke „Seele" versteht. Dieses substantielle empfindungsfähige Ich muß als Subject aller nach gemeinmenschlichem Sprachgebrauche dem Ich beigelegten Actionen und Passionen angesehen werden.[1]

[1] Quando l'uomo dice: io sento, io intendo, io voglio, io mi muovo ecc., egli si dichiara causa e oggetto di tutte queste azioni, sieno elle passive ovvero attive. O. c., § 128.

Daraus ergibt sich die Unzulässigkeit einer Unterscheidung zweier oder dreier Seelen in einem und demselben Menschen; die vegetativen, sensitiven und intellectiven Functionen sind auf ein einziges, ihnen gemeinsames Princip zurückzuführen.[1]

Aus diesen Angaben über das Wesen der Seele ergeben sich die allgemeinen Wesenseigenschaften der Seele: Einfachheit, Invariabilität oder Beharren der Seele in stetiger Identität mit sich selber, Unsterblichkeit. Durch die Einfachheit ist die Mehrfältigkeit, Ausgedehntheit und Materialität der Seele ausgeschlossen.[2] Daß im Menschen nicht mehrere Seelen zu unterscheiden seien, wurde schon bemerkt und daraus begründet, daß die Seele unter Einem Denk- und Sensationsprincip ist. Die Unausgedehntheit derselben folgt unmittelbar aus dem Begriffe der Seele als Sensationsprincip;[3] als solches muß sie auch immateriell sein.[4] Auch aus den Functionen des Sensationsprincipes ergibt sich die Einfachheit der Seele, und zwar so, daß aus dem Verhalten desselben zum Extensum continuum und zum eigenen Leibe specifisch die Unausgedehntheit,[5] aus dem Verhalten desselben zu den die Sensationen

[1] O. c., § 126.

[2] O. c., §§ 430 sgg.

[3] L'estensione continua non si trova se non nel sentito e nel sentifero. Ma anima è il principio senziente, e il senziente è un concetto specificamente diverso da quello del sentito e da quello del sensifero. Dunque l'anima non ha estensione. O. c., § 433.

[4] La materialità del corpo consiste in quella forza che muta violentemente il sentito, la qual mutazione solamente ci è nota. Ora la forza che muta ed altera violentemente il sentito ha un concetto interamente diverso dal sentito medesimo e molto più dal senziente, è forza bruta opposta al sentimento. L'anima adunque che è il principio senziente non ha da far niente colla materialità, è dunque immateriale. L. c.

[5] Se questa è la proprietà del corpo che ogni parte in esso assegnabile sia fuori dell' altra e sia dall' altra independente, come non s'arriva mai ad assegnare una parte nel corpo, entro la quale non se ne possono assegnare altre ed altre ancora, forz' è se le parti non sono unite e contenute da un principio semplice, egli divenga una sostanza assurda, perchè è assurdo ciò che non si può pensare, e nel corpo non si trovano le prime sue parti esistenti in sè stesse; conciossiachè in ogni parte assegnabile una parte minore è fuori dell' altre tutte, sicchè non resta più niuna parte estesa, che sia tutta in tutta sè. Non rimangono dunque che i punti semplici, che sieno in sè; ma questi non sono corpo, nè parti di corpo esteso, perchè non sono estesi; nè per conseguente possono formare l'esteso per quantunque si moltiplichino; perocchè una somma anche infinita di enti, ciascuno de' quali ha un' estensione eguale a zero, non può dare nel risultato che un' estensione = o.

begleitenden extraſubjectiven Phänomenen die Immaterialität,[1] aus der centralen Zuſammenfaſſung gleichzeitiger vielfältiger Eindrücke die Unicität des Senſationsprincipes ſich ergibt.[2] Es iſt nicht nöthig, die Einfachheit überdieß noch aus den intellectiven Functionen der Seele zu erproben, da das Freiſein derſelben von jeder materiellen Concretion offen daliegt.[3]

Das Beharren der Seele in ſtetiger Identität mit ſich ſelber wird zwar ſchon unmittelbar durch das menſchliche Selbſtbewußtſein bezeugt, bedarf aber, um zum Range einer philoſophiſch evidenten Wahrheit erhoben zu werden, einer ratiocinativen Vermittelung, um jene Identität mit den factiſch ſtatthabenden continuirlichen Modificationen des Ich in widerſpruchloſen Einklang zu bringen.[4] Man könnte ſagen, daß das Ich, indem es das Statthaben der continuirlichen Modificationen affirmirt, in der Stetigkeit ſeines Affirmirens ſich als ein in ſtetiger Identität mit ſich ſelber beharrendes Subject erweiſe, und die wahrgenommenen Modificationen als Objecte der Wahrnehmung vom Ich als Subject zu unterſcheiden ſeien. Da wäre aber zu fragen, wie das Ich jene Modificationen ohne Modificationen ſeiner ſelbſt wahrnehmen und affirmiren könne? Wollte man hierauf erwidern, daß das Ich wenigſtens als affirmirendes in ſteter Dieſelbigkeit verharre und nur die Wahrnehmungen der Modificationen variiren und wechſeln, ſo bliebe noch immer zu fragen, wie das Ich

---

Dunque l'esteso o non esiste, o si esiste, altrove non esiste che in un principio semplice che lo racoglie. O. c., § 443.

[1] I nervi, a' movimenti de' quali risponde la sensazione, sono composti di sottilissimi filamenti .... Il fenomeno adunque extrasoggettivo che immediamente procede od accompagna la sensazione ne è il movimento di una fibra sola, ma di un fascetto d'innumerevoli fibre. Se dunque la sensazione fosse l'effetto meccanico e materiale del movimento, in tal caso la sensazione dovrebbe essere o almeno rappresentare una moltitudine di movimenti diversi. All' incontro la sensazione è unica. Dunque è necessario un principio semplice nel quale e in virtù del quale ella nasca, non potendo nascere nelle molte fibrille scosse contemporaneamente con tanti distinti movimenti. O. c., § 450.

[2] La sensazione del moltiplice è inesplicabile se non si ammette un principio semplice, che abbracci in sè per la virtù del sentire quelle varia modificazione ad un tempo. O. c., § 441.

[3] Laonde anche gli antichi fisici che vestivano l'anima quasi di più camicie corporee d'etere finissimo conteste, non dubitarono di rinoscere la mente del tutto incorporea. O. c., § 437.

[4] O. c., §§ 140 sgg.

Princip zweier verschiedener Thätigkeiten, jener des Wahrnehmens und der des Affirmirens sein könne, deren eine das Ich als Gegentheil dessen, was die andere besagt, erscheinen lasse. Oder soll man das Eine Ich in zwei spalten, in ein modificables wahrnehmendes und in ein nicht modificables affirmirendes Ich? Rosmini findet die Lösung der beregten Schwierigkeiten in der Unterscheidung zwischen Princip und Terminus der Thätigkeit des Ich; Terminus der Empfindungsthätigkeit ist das Empfundene, Terminus der Intellectionsthätigkeit das Gedachte und Verstandene. Das Princip der Sensation und Intellection verhält sich seinem Terminus gegenüber insoweit passiv, als dieser auf das Zustandekommen der Sensation und Intellection hinwirkt; der Sensations- und Intellectionsact selber aber wird durch das Princip der Sensation und Intellection gewirkt. Nun ist das Ich nur insoweit und insofern Subject, als es actives Princip der Empfindung und Intellection ist; die variirende Action ist etwas vom Principe der Action Unterschiedenes; demnach beharrt das Ich im Wechsel seiner Actionen in stetiger Identität mit sich selber.[1] Aus der Möglichkeit des Ausganges verschiedener Actionen von einem und demselben Actionsprincipe erklärt sich ferner auch die durch das unmittelbare Selbstbewußtsein bezeugte Identität des empfindenden und denkenden Ich. Aus der Unterschiedenheit der Termini der Sensation und Intellection läßt sich kein Schluß auf die Nichtidentität des Empfindungs- und Intellectionsprincipes ableiten, da die Unterschiedenheit der beiden Termini nicht eine Unterschiedenheit der Entität, welche den Terminus constituirt, sondern bloß des Verhältnisses zum Actionsprincipe involvirt.[2]

---

[1] Il principio è unito all' azione, ma non è l'azione; poichè se fosse l'azione, cesserebbe l'essere principio di essa. La parola principio indica un primo punto semplice e immutabile; se vi si aggiunge qualche cosa, non è più principio ... Il principio dunque essendo un punto semplice anteriore logicamente all' azione la quale si può rassomigliare alla linea che da quello discorre, egli non è assurdo imaginare che da un solo e medesimo principio più e varie azioni procedano, come non è assurdo che da un punto medesimo partano più linee, senza che il punto si cangi. O. c., § 165.

[2] L'entità si comunica al principio senziente nel suo modo di sentita che io chiamo anche realità e attività, laddove al principio intelligente si comunica nel suo modo d'intesa, ch'io chiamo anche idealità, intelligibilità, conoscibilità, luce ecc. O. c., § 180.

Die menschliche Seele ist nicht bloß gleich den Thierseelen ihrer Natur nach unvergänglich, sondern auch unsterblich, d. h. sie kann nicht gleich den Thierseelen ihrer Individualität verlustig gehen. Der Bestand der Thierseelen als solcher ist von der Verbindung des Sensationsprincipes mit dem durch den Thierkörper constituirten Terminus extensus des Sensationsprincipes abhängig; löst sich der Thierkörper auf, so geht das seines natürlichen Actionsterminus beraubte Sensationsprincip in das elementare Leben der stofflichen Daseinswelt zurück, d. h. es wird auf einen Sensationsterminus niederen Grades reducirt, als welcher sich die der organischen Durchbildung entbehrende Stofflichkeit darbietet.[1] Kein einmal vorhandenes Sensationsprincip kann aufhören zu sein, es wäre denn, daß kein Continuum extensum als Object der Sensation vorhanden wäre; umgekehrt kann dieses nicht aufhören zu sein, so lange Sensationsprincipien vorhanden sind; das Vorhandensein beider bedingt sich wechselseitig. Da das menschliche Sensationsprincip mit dem Intellectionsprincip substantiell identisch ist, so muß der menschliche Sterbensvorgang anders aufgefaßt werden, als der Vorgang der Auflösung des individuellen Thierlebens; mit der Auflösung des menschlichen Leibes hört wol das sinnliche Empfinden der menschlichen Seele auf, es kann ihr aber durch den Leibestod nicht der Terminus proprius ihrer intellectiven Thätigkeit, das ideale Sein, entzogen werden. Somit kann wol der Mensch, aber nicht die Seele des Menschen sterben; sie kann nicht gleich der Seele des Thieres in das Elementarleben der Stoffwelt zurückgehen. Als physikalischer Vorgang gleicht das Sterben des menschlichen Leibes der Exspiration eines thierischen Körpers;[2] das animalische Leben des sich auflösenden menschlichen Körpers fällt in eine Mehrheit von Theilseelen des der intellectiven Seele beraubten

[1] S'egli è vero, che l'animale si moltiplica dividendosi il continuo sentito, secondo certe leggi; egli è manifesto, che per l'opposto dee esser vero altresì che la vita si semplifica coll' unirsi debitamente di più continui sentiti. Questo non è che l'operazione inversa della generazione. Si l'una s'ammette, l'altra non si può escludere O. c., § 667.

[2] Collo scogliersi l'organizzazione si scioglie il sentimento perfetto ed umano in più sentimenti imperfetti, nessuno de' quali può avere un principio idoneo a intuire l'ente. Cessa dunque a questi nuovi principj sensitivi nati dalla distruzione del corpo umano l'attitudine a veder l'ente; e perciò niuno di essi è l'anima umana; essi hanno perduta l'identità con quest' anima. O. c., § 687.

Körpers auseinander, und mit diesem Auseinanderfallen vollzieht sich die Reduction der individuellen sinnlichen Lebendigkeit des Menschen auf das stoffliche Elementarleben.

Aus dem Gesagten ergeben sich bestimmte Folgerungen in Bezug auf die Bildung und Beseelung der animalischen Körper. Nach Rosmini gibt es keinen todten, unbeseelten Stoff, vielmehr ist die ausgedehnte Materie in jedem ihrer quantitativen Theile etwas Lebendiges und der Gesammtstoff der Körperwelt ein Complex von beseelten Atomen. Alle Seelen sind Empfindungsprincipien, und jedes Empfindungsprincip heischt ein ihm adäquirtes Continuum extensum als Terminus seiner Activität; die Atome sind die kleinsten Continua extensa, aus welchen durch die Ordnermacht, welche der den Gesammtstoff der Welt belebenden Seele einwohnt, complexe Gebilde höherer Ordnung geformt werden, um Sensationsprincipien höherer Ordnung als Sensations- oder Actionsterminus zu dienen. Diese Sensationsprincipien höheren Ranges entstehen durch Vereinigung der Atomseelen zu einer einzigen Seele in Folge der Vereinigung eines Complexes von Atomen zu einem Continuum extensum höheren Ranges; je vollkommener und durchgebildeter der Organismus des Körpergebildes ist, durch welches ein derartiges Continuum extensum constituirt wird, desto höher und vollkommener ist auch die Thätigkeit des ihm einwohnenden Sensationsprincipes. Der durchgebildetste aller körperlichen Organismen ist jener des menschlichen Leibes, daher demselben auch das vollkommenste animalische Sensationsprincip einwohnen muß. Die Vollkommenheit des menschlichen Animations- und Sensationsprincipes gipfelt darin, daß es auch intellectiver Sensation fähig ist; diesem Vollkommenheitsgrade der Sensationsfähigkeit ist die Organisation des menschlichen Leibes angepaßt, welcher der intellectionsfähigen Seele als Organ zu dienen hat. Die menschliche Seele ist im Erstgeschaffenen der Menschen gleich diesem selber ein unmittelbares Werk Gottes;[1] aber nur die erste Menschenseele und der erste Menschenorganismus wurde unmittelbar durch Gott gesetzt, da die im Adam primitiv gesetzte Menschennatur auf dem Wege der Generation in eine Vielheit von Individuen auseinandergehen, somit auch die erste Menschenseele lediglich durch das Mittel der Generation sich vervielfältigen sollte.[2]

[1] Antropologia, § 826.

[2] Iddio ..., come al cominciamento impose leggi fisse a tutte le cose create; così allora fissò anche questa, che ogni qualvolta l'uomo moltiplicasse

Rosmini hat unerklärt gelassen, wie die generatianistische Entstehungsweise der Seelen aller dem erstgeschaffenen Menschen entstammenden Menschenindividuen mit der untheilbaren Einfachheit der intellectiven Menschenseele zu vereinbaren sei, und scheint von der Beachtung der inneren Schwierigkeiten des Generatianismus dadurch abgelenkt worden zu sein, daß er, Menschenseele und Thierseele unter den gemeinsamen Begriff des Sensationsprincipes subsumirend, die Vervielfältigung der menschlichen Seelen nach Analogie der Vervielfältigung der Seelen der rein sinnlichen Lebewesen dachte. Das Wesen der Generation besteht in der Auseinanderscheidung des beseelten Continuum extensum in zwei oder mehrere Extensa continua, deren jedes als Sensationsterminus ein Sensationsprincip involvirt und ohne solches nicht gedacht werden kann, weil, wie schon bemerkt, Princip und Terminus der Sensation einander involviren. Mit jeder durch den Generationsact causirten Theilung eines Continuum extensum entsteht somit ein neues Sensationsprincip, die generative Vervielfältigung der Körper hat durch sich selbst eine Vervielfältigung der Sensationsprincipien zur denknothwendigen Folge.[1] Das Wesentliche aller Zeugung besteht darin, daß sich von einem animalischen Wesen ein lebendiger Theil ablöst, der sich lebendig erhält und individuirt; die Bedingungen, unter welchen eine Lebendigerhaltung des abgelösten Theiles statthaben kann, variiren bei den verschiedenen Arten der animalischen Wesen in der vielfältigsten Weise, reduciren sich aber allenthalben auf die gemeinsame Grundbedingung des Vorhandenseins

colla generazione gl' individui, a questi fosse presente l'essere, sì fattamente ch'attirasse e legasse a sè il loro intuito. Psicologia, § 652.

[1] La moltiplicazione del principio sensitivo riesce difficile ad intendersi, perchè facilmente la nostra fantasia imagina che questo principio sia quasi un essere completo e sussistente senza il sentito, com' a dire un cotal minimo corpicciuolo. Ma la cosa non è così. Conviene distruggersi nella mente quell' essere fantastico, e concentrare l'attenzione nella natura della cosa; considerare che in natura non v'è che il sentito e che al sentito come sentito è essenzialmente unito al senziente, e che questo sente solo il continuo sentito, senza sentire se stesso; perchè il sentito animale non ha alcuna riflessione sopra di sè che anzi questo monosillabo sè non è affatto ad esso applicabile. Se quel principio non sente dunque che il solo sentito, e se egli è senziente solo in quanto sente; non appar chiaro che, dato il sentito diviso in due continui, il senziente sentirà due continui? ma non sentendo se stesso, non potrà conservare la propria identità nell' uno e nell' altro sentito, perchè divisi; il che è appunto un moltiplicarsi. O. c., § 460.

einer derartigen Zusammensetzung aller concurrirenden mechanischen, physikalischen, chemischen, organischen und vitalen Kräfte in der abgeschiedenen Materie, daß dieselbe geeignet sei, den Terminus jenes specifischen Grundgefühles abzugeben, welches eine bestimmte Thierspecies charakterisirt. Nach der specifischen Bestimmtheit dieses Grundgefühles variiren auch die besonderen Bedingungen und Modi der Generation. Man muß indeß immerhin fragen, ob der Propagationsmodus selbstloser animalischer Lebewesen auch ausreiche, die generative Vervielfältigung der selbstigen Menschenseelen erklärlich zu machen? Nur das am Stoffe haftende Leben kann sich mittelst der Zeugung vervielfältigen; demzufolge ist wol eine generative Fortpflanzung von Menschenkörpern als Körpern denkbar, die nicht am Stoffe haftende selbstige Menschenseele aber muß unmittelbar durch Gott gesetzt werden, so daß ohne diese creative göttliche Concurrenz eine Menschenerzeugung nicht denkbar ist. Rosmini meint, weil die Thierseele trotz ihrer Untheilbarkeit sich vervielfältigen könne, müsse auch die dem Adam eingehauchte intellective Seele trotz ihrer untheilbaren Einfachheit sich haben vervielfältigen können. Er übersieht den wesentlichen Unterschied zwischen dem menschlichen und thierischen Sensationsprincipe, der darin besteht, daß ersteres eine vom Menschenkörper unabhängig bestehende metaphysische Realität ist, während letzteres keine vom Thierkörper unabhängige Realität hat, sondern nur den Höhengrad der Innerungsfähigkeit der animalischen Lebendigkeit im Unterschiede von jener des Pflanzenkörpers ausdrückt. Da das animalische Einzelwesen eines selbstigen Lebensgrundes entbehrt, so kann seine Innerungsfähigkeit nur eine relative sein, welche eben deßhalb eine Theilbarkeit des Empfindungsherdes zuläßt, während das selbstige Realprincip des menschlichen Empfindens eine Theilung seiner selbst nicht zuläßt. Von einer Individisibilität des thierischen Empfindungsprincipes kann Rosmini nur insofern sprechen, als das Empfinden nicht etwas Stoffliches, sondern eine Affection der Stofflichkeit des lebendigen Thierkörpers ist; von einer realen Individisibilität des thierischen Empfindungsprincipes kann keine Rede sein, weil es keine vom lebendigen Thierkörper unterschiedene Realität hat.

Treten Menschenseele und Thierseele in Wahrheit viel weiter auseinander, als es bei Rosmini der Fall ist, welcher beide unter den gemeinsamen Begriff von Sensationsprincipien subsumirt, so werden auch seine damit zusammenhängenden Beweise für die metaphysischen

Wesenseigenschaften der menschlichen Seele nicht zureichen und durch andere tiefer in das Wesen der Sache dringende ersetzt werden müssen. Gewiß ist es richtig, die Einfachheit, Invariabilität und Unvergänglichkeit der menschlichen Seele aus ihrer Geistigkeit zu begründen; aber die Geistigkeit derselben muß auch auf die richtige Weise verstanden werden, sie fällt eben mit der Selbstigkeit der menschlichen Seele zusammen. Der Unterschied zwischen Mensch und Thier reducirt sich darauf, daß letzteres, indem es keine wahrhafte Innerlichkeit hat, auch jener selbstigen Unveräußerlichkeit entbehrt, welche das seelische Wesen des Menschen charakterisirt, und mit welcher Immaterialität, natürliche Unvergänglichkeit und beharrende Identität mit sich von selber schon gegeben sind. Im Wesen des selbstigen seelischen Seins liegt aber auch noch Anderes enthalten, was ebensosehr, wie die erwähnten Grundeigenschaften der menschlichen Seele zum specifischen Wesen und metaphysischen Charakter derselben gehört, so daß im Absehen hievon von einer wahrhaften Wesenserkenntniß der menschlichen Seele keine Rede sein kann. Dem Denken Rosmini's verschließt sich diese Seite der psychologischen Forschung; er stellt insgemein die speculative Verwerthbarkeit des menschlichen Selbstgedankens für die Zwecke einer tiefer dringenden Seelenkunde in Abrede und bleibt bei dem das Bewußtsein um die seelischen Acte und Empfindungen begleitenden Ichgedanken als einer bloßen Thatsächlichkeit stehen.[1] Und doch erlangt der menschliche Ichgedanke sein wahrhaftes Verständniß erst dadurch, daß der menschliche Selbstgedanke als lebendige Selbstthat und als Bekundung der menschlichen Selbstigkeit erfaßt wird. Soweit der Ichgedanke einen thatsächlichen Befund aussagt, schließt er den Gedanken eines realen Subjectes menschlicher Empfindungen und Actionen in sich; in der idealen Apprehension des menschlichen Ich setzt sich der Gedanke dieses realen Subjectes in jenen eines selbstigen Principes um, durch dessen spontanes Wirken die Idee der menschlichen Selbstigkeit aus ihrer potentiellen Anfänglichkeit in ihre actuelle Wirklichkeit umgesetzt werden soll. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, erscheint bereits das erste Erwachen des Ichgedankens als eine erste, primitive Actuation der mit dem Wesen der Seele als subsistenter Wesensform potentiell gegebenen selbstigen Geistigkeit des inneren

[1] Certo che se a conoscere l'identità del sè percipiente e del sè percepito facesse bisogno un confronto fra il sè percipiente e il sè percepito, in niuna maniera si potrebbe spiegare la percezione di noi medesimi. O. c., § 75.

Seelenmenschen; und der ganze weitere Verlauf der Lebensentwickelung desselben kann nur darauf abzwecken, den im Ichgedanken gewonnenen Ansatz des geistigen Selbstlebens weiter zu entwickeln und den in ihm latenten Wesensinhalt zur vollen Ausgeburt zu bringen. Das Ziel der Entwickelung kann nur dieß sein, die Gesammtheit dessen, was im menschlichen Selbstwesen enthalten ist, in die Form der vollendeten persönlichen Selbstigkeit umzusetzen. Was aber im menschlichen Selbstwesen potentiell enthalten sei, ist durch die Idee des Menschen als eines kosmischen Centralwesens besagt, und diese Idee durch die Bedeutung der menschlichen Seele als höchster Wesensform der sichtbaren Wirklichkeit und geschöpflicher Nachbildung der absoluten Urform alles Seienden indicirt. Ist schon die natürliche Wesensentwickelung des Menschen in ihrem tiefsten Grunde nichts Anderes, als die Umsetzung des gottgesetzten menschlichen Weltdaseins in die Form des concreten selbstigen Menschenseins, so kann die auf die natürliche Wesensentwickelung des Menschen gebaute spontane Selbstentwickelung und Ausgestaltung seines Wesens nur als spontane Actuirung des in das concrete, selbstige Menschensein aufgenommenen Seinsinhaltes verstanden werden. Die vollkommene Hervorstellung desselben gehört der vollendeten überzeitlichen Daseinswirklichkeit des Menschen an und coincidirt mit der vollkommenen Verpersönlichung des im Elemente des Göttlichen sich fassenden selbstigen Wesens des Menschen; zu diesem Stande der Vollendung emporgehoben, hält es auch das gesammte geschaffene Weltdasein in sich gefaßt, um es ideell und reell in ungehemmter Thätigkeit stetig in sich und aus sich zu reproduciren, und in dieser continuirlichen Reproduction desselben das göttliche Schaffen und Wirken reproductiv nachzubilden. Dieß ergibt sich als der aus dem Begriffe der Menschenseele als selbstiger Wesensform des Menschen resultirende Begriff der vollendeten menschlichen Selbstigkeit; er hat die concretisirte und verselbstigte Fassung des der speculativen Scholastik angehörigen Begriffes der menschlichen Wesensform zu seiner Voraussetzung. Es liegt offen da, daß Rosmini diesen Begriff nicht hat; er reproducirt wol den scholastischen Begriff der Seele als menschlicher Wesensform, faßt aber den Begriff der Wesensform rein formalistisch,[1] und weiß ihn nur dadurch zu verlebendigen, daß er denselben im Sinne eines sub-

[1] La parola forma fu presa fino da' tempi antichissimi per la prima virtù attiva che trovasi in un dato ente, per la quale esso è quell' ente anzichè un altro. Psicologia, § 206.

jectiven Dynamismus deutet. Da ihm das Verständniß der menschlichen Seele als einer die sinnliche Wirklichkeit real umgreifenden Wesensform fehlt, so muß ihm auch der Begriff eines die erfahrungsmäßig gegebene Wirklichkeit ideell umgreifenden Denkens abgehen; er substituirt dem Begriffe einer real umgreifenden Wesensform jenen eines subjectiven Empfindungsprincipes, womit das seelische Vermögen eines selbstmächtigen geistigen Umgreifens der objectiven Wirklichkeit im Principe aufgehoben ist. Hatte Cartesius das geistige Ich des Menschen durch seine abstracte Isolirung von der sinnlichen Leiblichkeit zu einem unfruchtbaren Denkansatze gemacht und dem geistigen Selbstgedanken des Menschen die lebendigen Zuflüsse seiner Selbstentwickelung abgeschnitten, die ihm daraus quellen, daß das geistige Ich als die centrale Einigung und Fassung der gesammten menschlichen Innerlichkeit mit allen im leiblich-sinnlichen Dasein des Menschen eingewurzelten Kräften desselben verstanden wird, so verfiel Rosmini in den entgegengesetzten Fehler, die menschliche Ichheit als die bloße Selbstempfindung des der sinnlichen Leiblichkeit eingesenkten geistigen Wesens zu fassen, und konnte in Folge dessen die höhere geistige Aufgabe des Menschen nur in der Hingebung des menschlichen Selbst an die das menschliche Denken und Wollen formirende Macht der göttlichen Idee finden. Gewiß ist diese Hingebung die grundwesentliche Bedingung der Vollentwickelung des menschlichen Wesens und der menschlichen Persönlichkeit; der lebendige Ansatz dieser Entwickelung muß aber im Menschen selber gelegen sein und aus der Idee des Menschen heraus verstanden werden. Da dieselbe nicht im einzelnen Menschenwesen, sondern nur in der Gesammtmenschheit ihre complete Repräsentation hat und diese nicht innerhalb der unvollendeten Erdenzeit der Menschheit realisirbar ist, so ist es recht wol erklärlich, daß sich der lebendige Ansatz der menschlichen Vollentwickelung, welcher der göttlichen Idee vom Menschen entsprechend in jedem menschlichen Individuum vorhanden sein muß, nur auf Grund eines vielseitigst orientirten Denkens sich vernehmbar macht. Wir erkennen denselben in dem mit der denk- und willensfähigen Seele gegebenen Verselbstigungsprincipe der Menschennatur, in dessen Kraft die gesammte im Menschenwesen mikrokosmisch geeinigte Weltwirklichkeit über sich selbst emporgehoben werden soll, um das im Menschen darzustellende geschöpfliche Nachbild und Gegenbild des absoluten göttlichen Seins innerhalb der Gränzen des geschöpflichen Seins zu verwirklichen. Da die Idee des selbstigen menschlichen Seins sich in einer Vielheit

von menschlichen Persönlichkeiten zu realisiren hat, deren keine für sich allein, sondern jede nur im Zusammensein mit allen übrigen den adäquaten Ausdruck der realisirten Idee darzustellen vermag, so ist es erklärlich, daß die bloß den Einzelmenschen in's Auge fassende psychologisch-anthropologische Forschung den auf einen überzeitlichen Vollendungsstand abzweckenden Ansatz persönlicher Selbstigkeit im menschlichen Seelenwesen entweder gar nicht wahrnahm oder bloß im sittlichen Willen aufwies, der wol eine unerläßliche Vorbedingung jenes Vollendungsstandes ist, nicht aber ihn selbst zu actuiren vermag. In Kraft des sittlichen Willens vollzieht sich zunächst nur die geistige Verselbstigung des inneren Seelenmenschen, welcher im zeitlich-irdischen Menschheitsdasein die sinnliche Leiblichkeit nur relativ in seiner Gewalt hat; läßt sich selbst die bloß moralische Herrschaft der selbstigen Seele über den ihr eignenden Leib nur mit Hilfe der Gnade ungeschmälert aufrecht erhalten, so wird umsomehr die Erhebung des Menschen in den Stand des vollkommenen Selbstbesitzes der menschlichen Persönlichkeit ein Werk der Gnade sein. Daraus erhellt, daß, wie die sittliche Selbstvollendung des Menschen, so auch die Gesammtvollendung des menschlichen Wesens grundwesentlich durch die auf die Verwirklichung der Menschheitsidee gerichteten göttlichen Actionen bedingt sei und die ideelle Auffassung des Menschenwesens sich von der Bezugnahme auf jene Actionen nicht loslösen lasse. Da ferner die Idee der persönlichen Vollendung in keiner Einzelpersönlichkeit sich erschöpfend darstellt und auch in der unpersönlichen Gesammtheit aller einzelnen vollendeten Persönlichkeiten nicht ihren specifischen Ausdruck finden kann, so macht sich auch der Gedanke einer adäquaten Repräsentation der vollkommen realisirten persönlichen Vollendung durch eine über das Maß des Menschlichen hinausreichende Persönlichkeit bedeutungsvoll geltend, und tritt die Persönlichkeit Christi als die absolute Verwirklichung des Menschheitsideals in den Gesichtskreis des philosophischen Denkens. Es genügt nicht, sie mit Rosmini bloß von Seite ihrer ethischen Vorbildlichkeit in's Auge zu fassen; sie muß vom Standpunkte der Idee vielmehr als integrirender Abschluß der completen Verwirklichung der Menschheitsidee postulirt werden, und dieß umsomehr, als Wesen und Bedeutung der Repräsentation der Menschheitsidee im Erstgeschaffenen der Menschen, auf welchen Rosmini zur Begründung seiner Ansicht über die Vervielfältigung der Menschenseelen recurrirt, ohne Beziehung auf jenen Höheren, auf

welchen der erste Eintritt Adam's in die vollendete Welt der Sichtbarkeit weissagend hindeutete, nicht verstanden werden kann. Der Mangel an concretisirender Auffassung, welchen wir an Rosmini's Seelenbegriff rügen mußten, tritt auch in seiner abstract generalisirenden Anschauung vom Wesen des Erstgeschaffenen der Menschen hervor, in welchem er einfach nur die Menschennatur vor und im Beginne ihrer Selbstvervielfältigung repräsentirt sieht. Es fiel ihm nicht bei, zwischen dem Adam, der als erstgeschaffener und vorerst einziger Mensch eine kosmisch universale Bedeutung behauptet und als sichtbares Bild des Ewigen in den Bereich der irdischen Schöpfung eintritt, und zwischen dem in die geschlechtliche Zweiheit differenzirten Adam, der hiemit aus der Welt höherer geistiger Schauungen psychisch und geistig in die sichtbare irdische Daseinswirklichkeit sich versetzt fühlte, zu unterscheiden. Und doch erlangt das Herabgesetztwerden des ursprünglichen ersten und Einen Menschen auf den Standpunkt der geschlechtlichen Dualität nur dadurch sein ideelles Verständniß, daß es als Durchgangsmoment der Realisirung einer höchsten Idee, als Vehikel der Hervorbringung jenes Höheren gefaßt wird, auf welchen der Eintritt des Erstgeschaffenen der Menschen in den Bereich der Schöpfung weissagend hinwies. Von der bedeutungsvollen Doppelgestaltung der biblischen Erzählung der Menschenerschaffung abstrahirend, unterläßt Rosmini bei seiner oben erwähnten Ansicht über die göttliche Erschaffung der Menschenseele, sich die Frage vorzulegen, ob die göttliche Einhauchung der Seele in den ersten Menschen auf den Erstgeschaffenen der Menschen vor Erschaffung des Weibes oder auf das erste gottgeschaffene Menschenpaar zu beziehen sei. Ist sie auf dieses zu beziehen, so ist seine generatianistische Erklärung der Vervielfältigung der Menschenseelen unwahr; sollte sie aber nur in Bezug auf die durch Zeugung bewirkte Vervielfältigung des menschlichen Geschlechtes Geltung haben, so ist sie auf die Erklärung der Beseelung des nach biblischer Erzählung aus dem erstgeschaffenen Menschen gebildeten Weibes nicht anwendbar, und dieß umsoweniger, da dieser Vorgang gleich der Erschaffung des ersten Menschen auf unmittelbare göttliche Causalität zurückgeführt wird. Stammen nicht alle Menschenseelen aus jener des Erstgeschaffenen der Menschen, so ist die seelenschöpferische Thätigkeit Gottes eine fortdauernde, welche nicht eher abschließt, als bis die zeitlich-irdische Vervielfältigung der Menschengattung abgeschlossen ist. Damit ist aber zugleich angedeutet, daß hinter

der animalisch-irdischen generativen Vervielfältigung der Menschengattung eine Thätigkeit höherer Art steht, welche nur auf die in der Zeit sich entfaltende göttliche Organisation des Menschheitsganzen bezogen werden kann. Es hat hier ein geheimnißvolles Zusammenwirken principaler göttlicher und instrumentaler menschlicher Causalität statt, dessen Ergebnisse sich uns nur nach ihrer zeitlich-sichtbaren Seite vernehmbar machen, während die einer höheren, überzeitlichen Wirklichkeit zugewendete Seite derselben unserem Anblicke sich entzieht. Die auf der leiblich-sinnlichen Generationsthätigkeit beruhende natürliche Organisation des menschlichen Zeitdaseins ist nur Substrat und Reflex einer höheren göttlichen Organisationsthätigkeit, deren Gestaltungen erst im überzeitlichen Vollendungsstande der Menschheit vollkommen sich enthüllen werden. Von dieser eigentlichst grundlegenden Thätigkeit Gottes in Schaffung des menschlichen Zeitdaseins darf umsoweniger abgesehen werden, als nur unter ihrer Voraussetzung der theistische Standpunkt in der Betrachtung des menschlichen Zeitdaseins gewahrt bleibt und von überzeitlichen Vollendungszielen der Menschheit die Rede sein kann; während Rosmini's Auffassung der Selbstvervielfältigung der in Adam primitiv gesetzten Menschennatur die Selbstentfaltung des Menschen in die Gattungsvielheit als einen bloßen Naturproceß erscheinen läßt und die Anschauung vom menschlichen Zeitdasein auf einen rein naturalistischen Standpunkt herabdrückt, welchen Rosmini nur durch ethisch-religiöse Gedankenmotive zu überwinden weiß. So sind es auch nur Motive ethisch-religiöser Art, welche Rosmini bestimmen, das menschliche Geschlecht von einem einzigen Menschenpaare abzuleiten; der von ihm eingenommene Standpunkt eines auf Thatsachen der Erfahrung gestützten analytisch-inquisitiven Denkverfahrens hätte ihn bei consequentem Vorgehen bestimmen müssen, die Frage über die Anfänge des Menschengeschlechtes als ein Problem anzusehen, dessen Lösung über den Bereich einer auf Beobachtung des factisch Gegebenen gestützten Wissenschaft hinausgreife. Die Idee von einem ersten Menschen, der vor allen anderen Menschen war und welchem alle anderen Menschen entstammen, ist bereits eine speculative Idee, durch deren Adoption die Anthropologie und Psychologie von vorneherein auf den Standpunkt speculativer Betrachtung gestellt und in den engsten Connex mit allen Fragen und Problemen der Religions- und Geschichtsphilosophie gebracht wird. Die metaphysischen Fragen über Wesen und Bestimmung der

Menschenseele, über ihr unvergängliches Sein und den specifischen Modus desselben lassen sich nur auf diesem Wege vollkommen und abschließend beantworten. Rosmini bezeichnet als charakteristisches Moment im Begriffe der Seelenunsterblichkeit die perennirende Fortdauer des individuellen Seins; dieses Moment erhält aber seine Bewahrheitung eben nur unter der Voraussetzung, daß jede einzelne Menschenseele als eine unmittelbar durch Gottes schöpferische Causalität gesetzte betrachtet wird. Das menschlich-irdische Zeugungsleben schafft die instrumentalen Bedingungen der Individuation jedes besonderen Seelenwesens; ihren tiefsten bestimmenden Grund hat aber diese in der göttlichen schöpferischen Causalität, deren Wirken nicht in bloßen Wiederholungen des zuerst Gesetzten besteht, sondern in jeder neugeschaffenen Seele etwas Neues, in seiner Art Eigenthümliches mit Bezug auf den speciellen Wirkensberuf und Wirkensbereich der geschaffenen einzelnen Seele und mit Bezug auf die Stellung derselben im Organismus des Reiches der seelischen Existenzen setzt. Es liegt aber auf der Hand, daß dieser Organismus mit der in der zeitlich-irdischen Entfaltung des menschlichen Gattungslebens gegründeten Organisation des Menschheitsdaseins sich nicht deckt, obschon der Einfluß der menschlichen Freithätigkeit auf die Gestaltungen des irdischen Zeitdaseins der Menschheit den Absichten und Zwecken der auf den überzeitlichen Vollendungsstand gerichteten göttlichen Organisationsthätigkeit dienstbar ist. In's zeitlich-irdische Menschheitsdasein greift die unmittelbare göttliche Organisationsthätigkeit insoweit ein, als sie in der zeitlichen Menschenkirche den höchsten und universellsten aller gesellschaftlichen Organismen schafft, in welchem das individuelle Selbstsein der gottgeschaffenen Menschenseelen die unmittelbar durch Gott selber gewährleistete Möglichkeit der Entfaltung zum vollendeten Sein in Gott findet.

In Rosmini's Denksystem treten Offenbarung und Kirche als supranaturale Ergänzungen des natürlichen menschlichen Denkens und Daseins in den Kreis der denkenden Betrachtung, jedoch so, daß die durch Offenbarung und Gnade gegründete übernatürliche Daseinswirklichkeit einfach der Theologie, die natürliche Daseinswirklichkeit der Philosophie zufällt. Er verhehlt sich indeß — besonders in der späteren Epoche seines Philosophirens — selber nicht den unzertrennlichen Zusammenhang beider Wirklichkeiten, bringt indeß nicht zur vollkommenen Klarheit über das Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie vor, so daß er dasjenige, worin sie innerlich Eins und

wodurch sie auf das Bestimmteste von einander geschieden sind, exact zu formuliren wüßte; er bringt sich nicht zum klaren Bewußtsein, daß der Gegensatz von Natur und Übernatur sich mit jenem von Idee und Wirklichkeit kreuzt, und die speculative Idee vom Menschen bereits den Gesammtinhalt der Theologie als Postulat in sich schließt, so zwar, daß das in das Volllicht des Glaubens eingetretene philosophische Erkennen den Gesammtinhalt des gläubigen Erkennens speculativ reproducirt und in dieser Reproduction zum vollentwickelten philosophischen Erkennen sich gestaltet. Der unlösbare Zusammenhang zwischen Philosophie und Theologie ist darin begründet, daß die Idee des menschlichen Selbst eben nur im Denkzusammenhange der christlichen Weltansicht ihre volle Entwickelung zu finden vermag, womit ebensosehr dem philosophischen Denken die Wahrheit des Christenthums sich verbürgt, als andererseits die christliche Wahrheit zur Verbürgung für die Wahrheit und Wirklichkeit der Idee des menschlichen Selbst wird. Sonach fließen die zwei von Rosmini auseinandergehaltenen Disciplinen, die philosophische Anthropologie und die Antropologia revelata, in Eine Scienz zusammen, und nur im Zusammenschlusse beider ergibt sich das vollentwickelte concrete Verständniß des menschlichen Wesens und seines selbstigen seelischen Principes.

Rosmini läßt das Sein der Seele durch das Zusammensein von Princip und Terminus constituirt sein, so daß mit dem Wegfalle des Terminus das Sein der Seele selber in Wegfall kommt.[1] Das Zusammensein der Seele mit ihrem Terminus constituirt den Actus primus der Seele; auf Grund dieses Actus primus treten die Actus secundi ein, welche durch das theils passive, theils active Verhalten der Seele gegenüber ihrem Terminus bedingt sind. Die menschliche Seele hat zufolge ihrer Sensations- und Intellectionsfähigkeit einen doppelten Terminus: das Extensum continuum und die unbestimmte Seinsidee; dem doppelten Terminus entspricht eine doppelte Potenz der Seele: der Sinn und der Intellect, und in jeder dieser Potenzen ist ein doppeltes, ein passives und actives Verhalten, somit eine doppelte Vermöglichkeit (facoltà) zu unterscheiden.[2] Nur kann beim Intellect in Folge dessen, daß er nicht gleich dem Sinne in irgend

[1] Psicologia §§ 935 sgg.

[2] La facoltà passiva e l'attiva constituiscono una sola potenza, avente un solo termine, distinta però in due facoltà pel diverso modo ond' ella s'esercita. O. c., § 947.

einer Weise Coëfficient seines Terminus ist, nicht eigentlich von einer passiven Vermöglichkeit, sondern einfach nur von Receptivität gesprochen werden.[1] Sinn und Intellect sind die zwei Grundpotenzen der Seele, aus welchen im intellectiven Beziehen des Realinhaltes der menschlichen Erkenntniß auf die Seinsidee eine dritte Potenz, die Vernunft (Ragione) resultirt. Diese ist theils als theoretische, theils als praktische Vernunft thätig, und schließt in ersterer Beziehung das Reflexionsvermögen, in letzterer Beziehung die moralische Potenz virtuell in sich. Rosmini nennt diese beiden Potenzen virtuelle Potenzen, weil ihr Terminus nicht unmittelbar mit dem Sein der Seele gegeben ist, sondern mittelst einer in der Seele gelegenen Vermöglichkeit, nämlich mittelst der Vernunft erst producirt werden muß. Dieser Terminus ist für die theoretische Vernunft die logische Verknüpfung des Realen und Idealen, für die praktische Vernunft die in Folge dieser Verknüpfung erkannte Ordnung des Seienden, welcher gemäß die active Facultät des Intellectes sich bestimmen soll. Demgemäß zweckt die Organisation des Seelenwesens zuhöchst auf das Moralischsein der Seele als actuelle Einigung ihres realen Wesens mit ihrer idealen Lebensform ab.

Rosmini läßt die Seele als Sensationsprincip sich actuiren und sieht in dem durch ihr Zusammensein mit ihrem Terminus bedingten Sentimento fondamentale den Grundact ihres Daseins,[2] und in der Sensation die erste ihrer Thätigkeiten. Das allen psychischen Acten zu Grunde liegende und sie begleitende Grundgefühl der Seele specificirt sich nach Verschiedenheit der speciellen Sensationstermini: Körper, Geist, Idee, Gott, welchen gemäß körperliche, pneumatische, ideologische, theorische Sensation zu unterscheiden sind. Die speciellen

[1] Dove conviene aver presente, che nell' intelletto in luogo di passività vi ha recettività; poichè il termine non è nè in tutto, nè in parte prodotto dall' attività del principio; ch'egli è di natura sua immutabile, inalterabile, onde fra lui e l'anima non v'ha propriamente relazione di azione e passione, ma di presenza e d'intuizione. Tale è l'essere ideale; laddove il sentito riceve natura di sentito dallo stesso principio senziente, come abbiamo dichiarato, e però dal principio stesso egli è posto e costituito come tale, cioè come sentito (O. c., § 948). — Alla passione risponde il fare, alla ricezione risponde il dare. (O. c., § 974).

[2] Il sentito come tale ha natura di termine; perciò nel principio s'identificano il principio ed il termine, il che viene a dire, che quell' anima stessa che sente è quella che è sentita nel suo termine, sicchè il principio nel termine sentito diventa sentita anch' egli, il che è quanto dire, s'individua. O. c., § 967.

Sensationen haben im Unterschiede vom Sentimento fondamentale dieß mit einander gemein, daß in ihnen das Wahrgenommene eine vom Wahrnehmenden unterschiedene Entität ist. Die körperliche Sensation hat zu ihrem Terminus das Ausgedehnte und die Passionen und Modificationen desselben, d. i. die inneren Bewegungen und die Organisation des wahrgenommenen Ausgedehnten. Das Ausgedehnte kann nur unter Voraussetzung eines Continuum Gegenstand der Empfindung sein, und zwar muß ein ungetheiltes Continuum vorhanden sein, weil zwei von einander verschiedene Continua keinen Gegenstand einheitlicher Empfindungswahrnehmung abgeben können und statt eines Empfindenden zwei Empfindende vorhanden sein müßten. Das Continuum extensum ist eben das Organ und Medium des Sensationsprincipes, der Rahmen, innerhalb dessen alle besonderen Sensationen gefaßt sind. Innerhalb des Continuum kann nun, wenn die Theile desselben ohne Verlust ihres continuirlichen Zusammenhanges sich nach einem bestimmten Gesetze bewegen, das Sensationsprincip excitirt werden und eine Affection erleiden, welche der inneren Bewegung der percipirten Theile des Continuum entspricht. Dem auf die Unicität des Continuum extensum nicht reflectirenden Menschen scheint es, als ob er gleichzeitig an mehreren von einander unterschiedenen Orten empfände, während er nur innerhalb einzelner Theile desselben Continuum lebhafter afficirt wird.[1] Das fundamentale Continuum extensum ist wol begränzt, aber ohne bestimmte Figur;[2] die Figuration vollzieht sich erst in den besonderen Sensationen. Jedoch haben nicht alle besonderen Sensationen eine bestimmte Gestaltung; die nicht gestalteten entzogen sich indeß meistentheils der Aufmerksamkeit

[1] Il vero si è che sentiamo un unico esteso continuo in modo non uniforme, in certe parti di esso più vivamente e variamente, a cagione de' minimi moti, che ivi si suscitano. O. c., § 975.

[2] Se io guardo la tavola quadrata alla quale sto scrivendo, distinguo le linee colla quale la tavola finisce, e le distinguo perchè coll' occhio abbraccio anche ciò che va di là da quelle linee, un resto della stanza. Ma se io tenendo gli occhi aperti voglio vedere i confini della mea visione, cioè dello specchio visivo, io non posso vederli nè precisarli, molto meno confrontare lo specchio visivo, con altro spazio maggiore, perchè oltre lo specchio visivo non s'estende la visione, ma cessa, onde mi è impossibile il dire che lo specchio a cui si stende la mia visione sia piuttosto rotondo che quadrato, o d'altra figura, se pretendo desumere questa figura dalla sola visione, e non dal raziocinio. O. c., § 976.

der Psychologen, und haben bisher nur von Seite der Physiologen genauere Beachtung gefunden. Aus der Figürlichkeit der Sensationen erklärt sich die Möglichkeit ihrer Reproduction in der Einbildungskraft;[1] denn sie haben in ihrer Figürlichkeit eine selbsteigene distincte Räumlichkeit, welche, wie sie von der Seele in der Sinnesempfindung gebildet wird, so auch in der Imagination oder im Gedanken geformt werden kann. Ihre Reproducirbarkeit erklärt sich sonach aus ihrer Formabilität, diese aber aus der Beziehung der speciellen Sensationen auf ein extrasubjectives Phänomen, welches im Unterschiede von dem unbestimmten Sentimento fondamentale in der Empfindung stets eine bestimmte Gestaltung hat.

Die pneumatische Sensation[2] besteht in der Wahrnehmung eines geistigen Wesens durch das Mittel sinnlicher Wahrnehmung. Rosmini begnügt sich, diese Art von Sensation, die noch wenig erforscht sei, als wirklich statthabend zu asseriren, sei es, daß hiebei an eine geistige Berührung zwischen menschlichen Wesen oder an eine solche zwischen Menschen und reinen Geistern gedacht werde, welchen letzteren die Möglichkeit, sich auf irgend eine Weise sinnlich wahrnehmbar zu machen, zugestanden werden müsse.

Die ideologische Sensation unterscheidet sich von der sinnlichen dadurch, daß ihr Terminus etwas vom Sensationsprincip Unterschiedenes ist, während der Terminus der sinnlichen Sensation etwas dem Sentiens Angehöriges ist.[3] Obschon aber die Idee, der Terminus der ideologischen Sensation als etwas von der Seele Unterschiedenes angeschaut wird, fühlt doch die Seele sich zufolge der Anschauung der Idee als im idealen Sein seiend, sie fühlt sich als intelligent, und besitzt in diesem Gefühle einen idealen oder rationalen Antrieb, welcher der active Theil der ideologischen Sensitivität ist.

---

[1] Quelle sensioni non hanno per sé rapporto locale al nostro corpo, cioè elle non si appajono né come collocate alle superficie del nostro corpo, né come collocate nell' interno del nostro corpo, ma in se medesime. Quindi niente osta che a' movimenti per esempio di quella parte del nostro cervello, che è l'organo della fantasia, risponda l'apparizione d'un campanile e d'una chiesa: giacchè il sentito non è già il cervello, quale anatomicamente lo conosciamo, ma il sentito è ciò che ci apparisce, e non apparisce già nel cervello che non si vede, anzi non ha altra località che quella che nell' immagine stessa, o nella visione apparisce. O. c., § 979.

[2] O. c., §§ 991 sgg.

[3] O. c., § 999.

Die theorische Sensitivität (sensitività teorica) wird unmittelbar durch Gott selber in der Seele hervorgebracht,[1] indem er ihr sich vernehmbar macht. Auf natürlichem Wege sind der menschlichen Seele im Lichte der Seinsidee nur die begränzten und contingenten Realitäten vernehmbar; die Meinung, daß die Seele unmittelbar auch das unendliche Sein durch sich selber percipiren könne, ist ein Irrthum der alten und der modernen Platoniker. Der Terminus proprius des menschlichen Intellectes ist einzig die Idee; der geschaffene Intellect kann seinem natürlichen Vermögen nach die Essenz des Seins bloß unter ihrer idealen Form, nicht aber unter ihrer realen Form apprehendiren.

Die Seele einiget als gemeinsames Princip des Sinnes und Intellectes beide in der perceptiven Union (unione percettiva), welche darin besteht, daß sie das durch den Sinn wahrgenommene Reale im Idealen als Essenz des Realen erfaßt. Sie wirkt in dieser Erfassung als Vernunft (ragione); die Vernunftpotenz ist sonach nicht so sehr Vermögen des Subjectes als vielmehr das Subject selber in seiner rationalen Wirksamkeit. Obwol die Vernunft sachlich ein Posterius im Verhältniß zu Sinn und Intellect ist, ist sie doch gleichzeitig mit demselben vorhanden; die Einigung der intellectiven Seele mit dem animalischen Körper vollzieht sich mittelst einer primitiven und immanenten Perception, diese aber ist Actus primus der Vernunft, d. i. jener Act, mittelst dessen die Vernunft existirt oder sich constituirt. Dieser Act ist ein Actus continuus, in welchem Aufeinanderfolge und Gleichzeitigkeit in einer dem scholastischen Begriffe von Aevum analogen Weise in einander sind; daher er auch die Anknüpfungspunkte für die Erklärung des Gedächtnisses, welches als rationale Vermöglichkeit jenen Actus continuus in sich reflectirt, darbietet.[2] Der Zweck der Vernunft ist, die Seele als intelligentes Sein mit der endlichen realen Wirklichkeit in Contact zu setzen. Dieser Contact ist möglich, ja er ist primitiv schon im Sein der Seele selber gegeben, die einerseits etwas Reales, andererseits intelligentes Sein ist, und als solches in ihrer Empfindung sich offenbar wird. So gut sie in ihrem Empfinden ihr eigenes intellectives Sein wahrnimmt, kann sie

[1] O. c., §§ 1000 sgg.

[2] La memoria suppone, che ciò che è successivo in se stesso diventi contemporaneo, rimanendo presente tutta la successione, nella quale stava il tempo. O. c., § 1017.

auch das außer ihr Befindliche intellectiv percipiren, weil die intellective Perception alle Modificationen des seelischen Empfindens umfassen können muß. Wenn sich sonach in unserem Empfinden die Action eines anderen Seienden vernehmbar macht, so wird auch dieses zum Gegenstande intellectiver Perception. Mit der Selbstperception der Seele darf nicht das Selbstbewußtsein verwechselt werden, welches als Perception der Perception aus Reflexion entspringt, und zwar aus der ersten aller Reflexionen der Seele, entsprechend der Selbstperception als der ersten aller Perceptionen.

Perception und Reflexion sind die beiden Vermöglichkeiten und Thätigkeiten der Vernunft. Die Perception schließt drei Stufen ihrer Thätigkeitsentwickelung in sich; Apprehension, Affirmation und Persuasion. Die Acte der Affirmation und Persuasion sind im Apprehensionsacte bereits implicite vorhanden, treten aber erst im entwickelteren bewußten Seelenleben als distincte Acte hervor, in welchen der Inhalt der Apprehension förmlich bejaht wird, woraus sich weiter die Ueberzeugung vom Vorhandensein seines Inhaltes bildet. An die Perception reiht sich weiter noch die Universalisation an, welche das Object der Apprehension in die Region des Allgemeinbegriffes des Objectes erhebt.

Die Reflexion in philosophischem Sinne ist nicht eine einfache Zurückbeugung auf eine vorhanden gewesene Vorstellung, nicht ein Hervorholen der gehabten Perception aus dem Gedächtnisse;[1] das Eigenthümliche der Reflexion besteht vielmehr darin, daß die zum Objecte der Perception gewordene Perception mit dem idealen Sein zusammengehalten wird, und daß sich damit Gedankenrelationen ermitteln, sei es, daß diese das Verhältniß der percipirten Objecte unter einander oder zur Seinsidee selber betreffen. Daher die Unterscheidung zwischen partialer und totaler Reflexion. Die beiden Modi der partialen Reflexion sind die Analyse und Synthese. Die Analyse scheidet sich in eine materiale und formale; aus ersterer gehen die Zahlen hervor, letztere ist die Fähigkeit des Abstrahirens. Die Synthese vollzieht sich im Urtheilen, Schließen und im Raisonnement (ragionamento), welches entweder ein analytisches oder synthetisches sein kann. Von anderen noch hieher gehörigen Vermöglichkeiten und Habitualitäten, von der Fede razionale und Creazione razionale wird in der

[1] La riflessione si deve distinguere accuratamente dalla memoria, che è il deposito delle cognizioni abituali, dalla reminiscenza, che è l'attuale avvertenza di quelle, e dalla percezione ripetuta. O. c., § 1032.

Darstellung der Logik Rosmini's die Rede sein. Die totale Reflexion bethätiget sich als Vermögen der Bildung von Principien und der Erfassung der Archityppen, sie ist weiter auch das Vermögen der Methode und der absoluten oder transscendenten Erkenntniß.

Den passiven Vermöglichkeiten des Sinnes und Intellectes entsprechen als active Potenzen der Instinct und der Wille, welche unter den gemeinsamen Begriff des Strebens und Begehrens fallen.[1] Der Terminus des Instinctes ist veränderlich, jener des Willens unveränderlich. Der Instinct ist seiner Natur nach blind; man hat indeß zu unterscheiden zwischen dem völlig blinden animalischen Instincte und dem Instinctus humanus oder instinctiven Willensantriebe, der von einer seelischen Erleuchtung ausgeht und ein erkanntes Object zu seinem Ziele hat. In diesem Antriebe ist nur die von der Verstandesüberlegung und vom Willensbeschlusse unabhängig vorhandene natürliche Inclination das Blinde. Der animalische Instinct bethätiget sich in einer Reihe von Functionen; er concurrirt zur Hervorbringung der besonderen animalischen Empfindungen und wirkt die Reproduction jener Empfindungen; er hat die Kraft, die animalischen Empfindungen zu einigen (forza sintetica del animale), und damit jenen wunderbaren Lebensconcent des instinctiven animalischen Lebens hervorzubringen, in dessen Erscheinungen eine höhere Vernunft zu walten scheint.[2] Aus der Wiederholung bestimmter Empfindungseindrücke ergeben sich gewisse generelle Modificationen des Empfindungsprincipes, welche Affectionen heißen und das Mittel zwischen den singulären

[1] O. c., §§ 1066 sgg.

[2] Genaueres hierüber in der Antropologia §§ 430 sgg. Rosmini erklärt daselbst jenen wunderbaren Lebensconcent aus drei Ursachen: Il primo principio onde i movimenti animali attingono un ordine dee trovarsi a mio avviso nell ordine naturale degli stimoli esterni e delle loro azioni, che incitano l'animale e vi producono i primi moti. Il secondo principio che mette ordine ne' movimenti dell' animale dee cercarsi nella costruzione e compaginamento del corpo animale fatto con esquisitissima armonia di tutte le parti, e con accordo prestabilito de' suoi movimenti ... Il terzo principio finalmente, a cui dee reputarsi l'ordine delle operazioni animali, si è la natura dell' attività spontanea dell' animale stesso (§ 431). La spontaneità dell' animale ha sue proprietà determinate, ed è soggetta a leggi fisse ... Le leggi dell' attività spontanea dell' animale si derivano principalmente da tre fonti: 1. dalla condizion del corpo animato ... 2. dall' inerzia a cui soggiace la spontaneità dell' istinto sensitivo; 3. dalla forza sintetica o unitiva dell' animale (§§ 439. 440).

Empfindungen und den habituellen Leidenheiten (passioni) bilden. Endlich bewirkt der animalische Instinct die den Regungen und Antrieben desselben entsprechenden Bewegungen des animalischen Lebens.

Rosmini faßt, wie aus dem Gesagten erhellt, den animalischen Instinct als eine der passiven Sensation contradistiquirte Activität, auf welche er alle Bethätigungen der animalischen Spontaneität zurückführt. Dieser Auffassung liegt die Annahme zu Grunde, daß das animalische Wesen selber handelt, während doch nur die allgemeine Natur, die in einem besonderen Lebewesen auf besondere Weise wirklich ist, durch dasselbe handelt und wirkt. Demzufolge kann der Instinct eines bestimmten animalischen Lebewesens nur die in seinen Lebensäußerungen sich kundgebende Grundbestimmtheit seines individuellen besonderen Seins bedeuten; der Instinctus humanus aber ist als unwillkürliches Durchgreifen des noch nicht vollständig entwickelten Principes der persönlichen Selbstigkeit zu verstehen, die im rationalen Menschenwesen an die Stelle der das thierische Handeln bestimmenden Wirkungsmacht der allgemeinen Naturidee tritt, und auch die Regungen des animalischen Trieblebens sich zu subjiciren hat. Es ist sehr die Frage, ob es angeht, mit Rosmini einen vom Instinctus humanus unterschiedenen animalischen Instinct im Menschen zuzulassen; ist einmal die intellective Seele als alleinzige Wesensform des Menschen anerkannt, so setzt sich diese an die Stelle der das animalische Lebewesen regierenden Triebe und Instincte und hat das Trieblеben der sinnlichen Leiblichkeit ausschließlich nach sich selbst zu bestimmen. Dieß Letztere ist selbstverständlich auch Rosmini's Ansicht und tiefste ethische Überzeugung; die Unklarheiten, welche in seinen Erörterungen über den animalischen Instinct unterlaufen, soweit er denselben im Menschen als etwas vom Instinctus humanus Unterschiedenes ansieht, gehen auf Rechnung dessen, daß er dem Thiere eine vom somatischen Wesen desselben reell unterschiedene Seele zuerkennt, und mit dieser, soweit es sich um das Empfindungsleben handelt, die menschliche Seele unter einen und denselben Gesichtspunkt stellt, während dasjenige, was man die menschliche Animalität nennt, nur die von der intellectiven menschlichen Seele gewirkte Lebendigkeit des stofflichen Menschenleibes ist.

Rosmini verhehlt sich nicht den tiefgreifenden Unterschied des menschlichen Empfindungslebens von jenem des Thieres. Obschon Mensch und Thier concupiscible und irascible Leidenheiten mit einander gemein haben, sind doch die specifisch menschlichen Kundgebungen

des Concupiscere und Irasci von jenen des Thieres als etwas in ſeiner Art Höheres unterſchieden. Amor und Odium ſind rationale Leidenheiten, deren das Thier nicht fähig iſt; anſtatt derſelben kommen in der Thierwelt nur die blinden Triebe der unitiven Affection, des Abſcheues, der Antipathie u. ſ. w. vor.[1] Ähnlich verhält es ſich mit den beiden anderen Dyaden des ſpecifiſch menſchlichen Empfindens und Begehrens: Desiderium und Abominatio,[2] Gaudium und Tristitia.[3] Als eine Menſchen und Thieren gemeinſame Affectionirtheit wird von Rosmini das Halten am Beſitze hervorgehoben. Gewiſſe Leidenheiten: Zorn, roher Ungeſtüm (ferocia), Zaghaftigkeit, lauerndes Zuwarten (aspettazione) u. ſ. w., welche von Menſchen und Thieren ausgeſagt werden, ſcheinen im eigentlicheren Sinne letzteren zuzukommen; umgekehrt ſind Unmuth, Beſorgniß, Kühnheit, Hoffnung, Verzweifelung rationale Affectionen, welche nur in übertragenem Sinne von den Thieren ausgeſagt werden können. Außer den Affectionen, welche auf das Concupiscibile und Irascibile zurückzuführen ſind, ſind dem Menſchen noch andere eigen, welche theils durch das plötzliche Verſetztwerden des Geiſtes aus einem intellectiven Zuſtande in einen anderen (Lachen, Überraſchung u. ſ. w.), theils durch den Anblick des Großen hervorgerufen werden (Verwunderung, Staunen, Außerſichverſetztwerden u. ſ. w.). Aus dieſen von Rosmini beigebrachten Daten pſychologiſcher Beobachtung iſt einfach zu folgern, daß der Menſch als ſeeliſches Empfindungsweſen ein vom bloß animaliſchen Empfindungsweſen durchgreifend verſchiedenes Weſen iſt, daß ferner in ihm auch dasjenige, was er ſcheinbar mit dem Thiere gemein hat, in eine höhere

[1] L'affezione unitiva si subdivide nella tendenza generativa, e in quel gruppo di passioni che si raccolgono nella tendenza all' aggregazione, la quale abbraccia l'istinto che fa stare e andare insieme i bruti della stessa specie, che pone fra le specie diverse simpatie o antipatie, che aggiunge i nati alla madre, che produce l'affezione che lega all' uomo alcuni bruti, la domesticità ecc. Psicologia, § 1067.

[2] Nell' animalità in quella vece si manifestano varie tendenze specificate da varii loro termini, come la voracità, la fame ecc. O. c., § 1078.

[3] Il gaudio puro è proprio dell' intelligenza, a cui risponde nell' animalità qualche sentimento che non ha nome proprio e ben definito, perocchè non tutte le passioni animali trovano nel linguaggio una propria espressione. Di che avviene che lo stesso vocabolo si usi sovente in diverso significato, ora a indicare una passione meramente animale, ed ora a indicare la passione corrispondente che si manifesta nell' essere razionale, come è delle due parole tristezza ed allegrezza ecc. O. c., § 1079.

Region hinaufgerückt und in etwas specifisch Anderes umgebildet ist, weil im Menschen ein dem Thiere fehlendes selbstiges seelisches Princip durchgreift. Was am Menschen als rein animalischer Instinct hervortritt, deutet auf eine Imperfection oder Deterioration des menschlichen Wesens hin, also auf etwas hinter der Idee des Menschenwesens Zurückbleibendes oder derselben Widerstreitendes; das Wesen des Menschen muß aber aus der Idee des Menschen verstanden werden, die allein den richtigen Maßstab für die Beurtheilung empirischer Thatsächlichkeiten darbietet.

Ein besonderes Frageobject ist für Rosmini die Befähigung der instinctiven Kraft der animalischen Empfindung zur Causirung extrasubjectiver Wirkungen, d. i. solcher Wirkungen, welche über den Bereich der seelischen Empfindungssphäre hinausreichen und den menschlichen Körper afficiren.[1] Das thatsächliche Statthaben solcher Wirkungen liegt offenkundig in der Schmerzempfindung vor, welche, an sich einfach und raumlos, bestimmte extrasubjective Erscheinungen am Körper zur Folge hat; diese Erscheinungen ändern sich bei Änderung der Schmerzempfindung, müssen sonach wenigstens mittelbar durch die Empfindung causirt sein. Unmittelbar wirkt die Empfindung auf das Extensum continuum als Terminus proprius, und dieser wird in Folge dessen das Subject der extrasubjectiven Phänomene, die mit dem Empfindungsacte verbunden sind. Je nach Verschiedenheit der Rückwirkung des Empfindungsprincipes auf seinen Terminus proprius können in Letzterem mannigfache Modificationen extrasubjectiver Phänomene veranlaßt werden. Auf diese Weise glaubt Rosmini die locomotive Kraft der Seele, das plastische Vermögen derselben, die Wirkungsfähigkeit der sensitiven Habitualitäten[2] und das Alterationsvermögen des animalischen Instinctes[3] erklären zu können. Wir werden weiter unten auf die Beurtheilung des von Rosmini dem seelischen Empfindungsprincipe zugeschriebenen Vermögens extrasubjectiver Effecte zurückkommen; hier genüge, zu bemerken, daß die active Causalität, welche er der Schmerz-

[1] Psicologia, §§ 1090 sgg.

[2] Questa facoltà è la stessa virtù di atteggiarsi piuttosto in un modo che in altro, la quale esercitandosi vi sviluppa, si modifica, riceve nuove disposizioni, nuove condizioni del suo operare, e quindi nuove spontaneità. L. c.

[3] Questa facoltà a cui appartengeno i fenomeni morbosi è sempre come l'altre tre precedenti la stessa facoltà o virtù generale che ha il sentimento di atteggiarsi variamente, secondo le varie condizioni che gli sono poste dagli stimoli che agiscono su di lui, dalle abitudini ecc. Ivi.

empfindung zuschreibt, soweit sie wirklich statthat, nicht der Empfindung als solcher, sondern dem realen Träger derselben zukommt.

Auch am Instinctus humanus — fährt Rosmini weiter — tritt neben der passiven Seite, die in den rationalen Leidenheiten sich bekundet, ein actives Verhalten zu Tage in den rationalen Habitualitäten. Diese scheiden sich in zwei Gruppen je nach der Art ihrer Wirksamkeiten, die entweder, wie die rationalen und moralischen Habitus (Gedächtniß, Wissenschaften, Klugheit, Tugenden, Laster) in das Subject hineinfallen, oder auf etwas Extrasubjectives sich beziehen, wie die mechanischen und freien Künste, fehlerhafte Bewegungen des Körpers u. s. w. Eine andere Classification der rationalen Habitus ergibt sich mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Objecte des rationalen Instinctes. Object desselben ist das Gefallen, welches sich entweder an den Gebrauch der eigenen Vermöglichkeiten,[1] oder an den Besitz derselben knüpft,[2] ferner die angenehme Befriedigung, welche aus der Gemeinschaft mit der idealen Wirklichkeit[3] und aus der Angehörigkeit an die gesittigte Menschengemeinschaft sich ergibt,[4] endlich die aus dem Bewußtsein der eigenen Vollkommenheit resultirende Beglückung.[5]

Der natürliche Actus proprius des Sensationsprincipes ist die möglichst große Entfaltung seiner Empfindungsfähigkeit; dieser Actus tritt für den Fall eines gegebenen Terminus mit spontaner Macht ein; es ist ein Act, der mit dem Seinsbestande des Sensationsprincipes selber coincidirt. Dieß gilt in Bezug auf jede besondere instinctive Regung,

---

[1] Piaceri annessi all' uso delle proprie potenze sensazioni corporali, intellettuali, morali, misti. O. c., § 1096, tav. sinott.

[2] Sentimento gradevole annesso al possesso delle proprie potenze, co' gradi della loro perfezione possibile: quiete o assenza di dolore, sentimento della perfezione della propria persona, sentimento della propria grandezza. Ivi.

[3] Entità ideali: verità, giustizia, bontà, equità, gratitudine, beneficenza. Ivi.

[4] Esseri reali (affezioni passive ed attive): Sentimenti o affezioni individuali, simpatici, umanità, benevolenza, amicizia, amore, paternità, pietà figliale, amor signorile, amor del servo — Sentimenti o affezioni sociali: società domestica, tribù, patria, società civile, chiesa. Ivi.

[5] Sentimento gradevole risultante dalla persuasione della propria perfezione, grandezza e felicità, formata ed alimentata: 1. dall' opinione favorebole degli altri uomini (buona riputazione, stima, gloria); 2. dai segni della propria grandezza (lusso, fasto, superiorità, esercizio di potenza, unicità di eccellenza); 3. dalla contemplazione de' proprii mezzi e beni, e della loro sicurezza (amore di possedere ecc.). Ivi.

in welcher das Sensationsprincip durch sich selber alle jene Bewegungen causirt, welche ihm die Erlangung einer möglichst angenehmen Befriedigung ermöglichen. Das eigentliche Handeln der instinctiven Potenz ist ein rein innerliches; was uns davon in den Handlungen des Thieres in die Augen fällt, ist lediglich der Reflex dessen, was innerlich im Thiere mit Bezug auf einen bestimmten Terminus seines Sensationsprincipes vorgeht.[1] Ähnlicherweise verhält es sich mit dem rationalen Instinct; das Princip der rationalen Sensation hat die Apprehension und Contemplation zu ihrem natürlichen Acte, an dem sie sich erfreut, und deßhalb fühlen wir uns durch eine unwillkürliche Spontaneität angetrieben, uns der Wahrheit so gut wie möglich zu bemächtigen und an ihr uns zu erfreuen.

Der Instinct ist nicht so sehr eine bestimmte Potenz, als vielmehr ein bestimmter Wirkungsmodus diverser Kräfte; er ist ein Gesetz, welches die Wirkungsweise des Subjectes leitet und das Subject constituirt. Was der Instinct für das animalische Wesen ist, ist der Wille für den Menschen als intelligentes Subject. Der Wille hat mit dem Instincte gemein, Actionsprincip zu sein, und erscheint unter diesem Gesichtspunkte als Completion des Actionsvermögens der menschlichen Natur. Das specifische Thun des Willens ist Adhärenz an eine erkannte Entität. Die Adhärenz hat Anerkennung des Erkannten zu ihrer Voraussetzung. Die Anerkennung kann zufolge der Arbitrarietät des freien Willens auf ein richtiges oder unrichtiges Urtheil über den Werth einer bestimmten Entität sich stützen; jedenfalls aber beruht sie auf einem Gefallen am richtig oder unrichtig aufgefaßten Seienden, und in diesem das Handeln bestimmenden Gefallen tritt das dem Willen mit dem animalischen

[1] Se appariscono in conseguenza di quell' interno lavoro de' movimenti all' esterno, essi non sono che conseguenze relative alla nostra facoltà visiva, e in generale alla nostra sensitività speciale. Noi parliamo di questi esterni fenomeni della sensitività nostra speciale, quasi che il lupo li producesse direttamente e immediatamente. Tutt' altro: l'azione del lupo comincia, prosegue e finisce nel suo sentimento: quell' azione del lupo muta il termine del proprio sentimento (corpo soggettivo), tale mutazione dà alla nostra vista i movimenti del corpo del lupo (fenomeni extrasoggettivi). Col mutare che fa il lupo i termini del proprio sentimento e mediante questi termini mutati agisce anche su' corpi esteriori (sulla pecora); e ciò che accade nè' corpi esteriori, ha nuove relazioni colla nostra sensitività visiva o tattile, di modo che noi abbiamo nuovi fenomeni, i movimenti, e mutazioni che accadono nel corpo della pecora a noi sensibile. O. c., § 1100.

Instincte Gemeinsame zu Tage. Der Unterschied des Willens vom Instincte besteht im Unterschiede des Objectes; das specifische Object des Willens ist die erkannte Entität. Diese veranlaßt ihn, seinen Actus proprius zu setzen, der im Streben nach dem erkannten Sein besteht und in der möglichsten Mehrung des geistigen Seinbesitzes seine Befriedigung sucht.[1]

Die im Anerkennen bestehende primäre Function des Willens zieht consecutive Acte nach sich: Beschlüsse, welche auf Erlangung des Objectes des Gefallens abzielen (actus eliciti) zusammt den ihnen entsprechenden körperlichen Acten (actus imperati) — sensible Affectionen, welche aus dem Besitze des erfreuenden Objectes entspringen.

Die psychologischen Entwickelungen Rosmini's gipfeln in der Aufweisung der Gesetze, nach welchen die psychischen Thätigkeiten vor sich gehen. Dieß gilt zunächst in Bezug auf die Kräfte der menschlichen Animalität: Lebensinstinct und sensueller Instinct.[2] Das Gesetz des Vitalinstinctes ist, nach einem möglichst hohen Grade der Actuirung des Sentimento fondamentale zu streben. Der Instinct welcher den Sentimento fondamentale hervorbringt, existirt nicht vor Hervorbringung desselben, ist aber, sobald derselbe vorhanden ist, das Activprincip desselben. Daraus ergeben sich als nothwendige Functionen des Vitalinstinctes die Erhaltung des Sentimento fondamentale durch continuirliche Production desselben (funzione animatrice e conservatrice), das Streben, demselben die größtmögliche continuirliche Ausbreitung zu verschaffen (funzione diffonditrice) und ihn zu einem möglichst hohen Grade von Intensität zu steigern (funzione eccitatrice); aus diesen Thätigkeiten resultirt als vierte das Wirken auf den körperlichen Terminus des Sentimento animale, um dem Stoffe des Leibes die animalische Organisation zu verleihen (funzione

[1] L'atto proprio di un soggetto è quello che il fa essere ciò che è; ora ogni soggetto ama di essere, chè l'atto di essere di un soggetto vivo è piacere, è l'essenza del piacere. Dunque appunto perchè il soggetto intelligente tende ad esse e pone se stesso, perchè l'essere è il suo proprio bene; quindi colla stessa energia con cui il soggetto intelligente è, colla stessa tende ad essere più che possa, ad aumentare la propria esistenza, ad ingrandire e dilatare l'atto della medesima, e quindi a compiacersi degli oggetti di quest' atto coi quali esso si spiega, s'accresce e si perfeziona. Dunque ogni entità conosciuta è bene al soggetto conoscente, ed è tanto più bene quanto quella entità ha più gradi di essere. O. c., § 1104.

[2] O. c., §§ 1780 sgg.

organizzatrice).[1] In der organisatorischen Function reflectiren sich die drei vorgenannten Functionen unter den Formen der Rattenenza oder des Widerstandes gegen die Auflösung, der Assimilation und Reproducibilität der lebendigen Körpertheile, der vitalen Bewegungsspontaneität.

Der sensuelle Instinct ist eigentlich nur eine continuirte Action des Vitalinstinctes, speciell der excitativen Function desselben.[2] Demnach kann auch das Wirkungsgesetz des sensuellen Instinctes nur eine specielle Application des Gesetzes, nach welchem der Vitalinstinct wirkt, bedeuten; sein naturnothwendiges Streben geht dahin, die im Sentimento fondamentale geweckten partiellen und vorübergehenden Sensationen, soweit sie angenehm sind, zum möglichst hohen Grade der Annehmlichkeit zu steigern. In Folge dessen begünstiget das Sensationsprincip jeden angenehmen Anreiz von Außen durch seine spontane Activität, um denselben zu steigern und zu verlängern (spontaneità sensuale); es actuirt und disponirt sich ferner zu den ihm angenehmen Actibus secundis mittelst der animalischen Forza sintetica, welche es bei gegebenem angenehmen Anreize zu einem anderen folgenden als Ergänzung des ersteren incliniren macht (propensione sensuale), während es umgekehrt zu einem Anreize entgegengesetzter Art sich spröde verhält (avversione sensuale) und ihn von sich abwehrt (controspontaneità sensuale). Diesen Functionen entsprechen bestimmte Motionen im extrasubjectiven körperlichen Sein der menschlichen Animalität, welche sämmtlich als besondere Effecte der allgemeinen sensuellen Bewegungsthätigkeit (spontaneità-motrice sensuale) erscheinen: Mobilità concupiscibile, mobilità voluttuosa, mobilità ritrosa, mobilità avversiva, mobilità irosa, mobilità simpatica.[3]

[1] Nasce questa funzione in conseguenza delle tre prime; poichè essendo il corpo il termine del sentimento animale, se questo sentimento colla sua naturale attività tende a restringersi, a dilatarsi, a rendersi più intenso, conseguemente agisce sul corpo extrasoggettivo, e produce nella materia di questo degli intestini e spesso impercepibili movimenti, che il disciolgono e il ricompongono recandone gli elementi e le molecole in questi spazj che il sentimento vuol occupare pel suo istinto che è quello di divenir maggiore, di porsi in uno stato il più pieno e completo. O. c., § 1791.

[2] L'istinto sensuale si può definire quel movimento dell' istinto vitale che lo porta a far sì, che prodotto un sentimento, questo divenga il più intenso e completo sensibile, mediante eccitamenti opportuni. O. c., § 1799.

[3] La mobilità simpatica è quella che ubbedisce all' immaginazione ed al pensiero, ond' all' immaginazione di cose triste nascono nel corpo movi-

— Rosmini hält dafür, daß durch seine Anschauung vom doppelten Sein des Körpers, dem subjectiven und extrasubjectiven, wenigstens zum Theile die Schwierigkeiten beseitiget werden, welche die Beantwortung der Frage, wie die immaterielle Seele auf den materiellen Leib wirken könne, darbietet. Ohne aus sich herauszugehen, modificirt die Seele in ihren wechselnden Empfindungen den ausgedehnten Terminus ihrer Empfindungsthätigkeit; da nun der Leib nicht bloß Terminus des Empfindungsprincipes ist, sondern auch eine außerhalb den Empfindungsbereich fallende Thätigkeit übt, so erklärt sich, wie den subjectiven Phänomenen der Empfindungssphäre zugleich auch extrasubjective Phänomene der körperlichen Bewegungsthätigkeit entsprechen können. Die subjective seelische Empfindung setzt sich in ihrem ausgedehnten Terminus in die dem extrasubjectiven Sein desselben entsprechenden Bewegungen um, da subjectives und extrasubjectives Sein des Leibes substantiell identisch sind. Wie die extrasubjectiven Affectionen des sinnbegabten Leibes die Wecker der seelischen Empfindungen sind, so diese ihrerseits wieder die Ursachen der den Empfindungen entsprechenden extrasubjectiven Bewegungen des Leibes.[1] Nach unserem Dafürhalten lassen sich die Schwierigkeiten in der Erklärung der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib nur dadurch überwinden, daß die menschliche Seele primär nicht als Empfindungsprincip, sondern als eine den stofflichen Leib innerlich fassende und umgreifende Macht gedacht wird, welcher der stoffliche Leib mit den ihm immanenten Vitalkräften soweit unterthan ist, als er in den Ort der Seele hineingerückt und damit den von der Seele bewußt und unbewußt auf ihn ausgeübten Einflüssen unterthan ist. Die unbewußten Einwirkungen gehen von der Seele als Animationsprincip aus, die bewußten Einwirkungen von der Seele als selbstiger und selbstwollender Geistpotenz. Die unbewußt von der Seele auf den Leib ausgeübte Thätigkeit ist Zeugniß der ohne ihr Wollen und Zuthun vorhandenen Colligation mit dem organischen Leibe, in welcher der Möglichkeitsgrund der Einwirkung des Leibes auf die Seele zu suchen ist, und aus welcher sich insgemein die relative Unfreiheit der Seele gegenüber dem ihr eignenden Leibe erklärt — eine Unfreiheit, die im zeitlichen

menti deprimenti le forze, e il contrario all' immaginazione di cose liete. E questo è uno de' fonti da cui procedono le forze perturbatrici della natura. O. c., § 1812.

[1] O. c., §§ 1822 sgg.

Menschendasein nur durch die Macht des ethischen Willens überwunden werden kann, daher der vollkommene Selbstbesitz der menschlichen Persönlichkeit einem höheren, zukünftigen Vollendungsstadium angehört.

Die von Rosmini entwickelten Gesetze der rationalen Thätigkeit bilden den Übergang aus der Psychologie in die Denklehre, und soweit es sich um die Wirkungsgesetze der praktischen Vernunft handelt, in die Ethik. Er unterscheidet dreierlei Arten von Gesetzen rationaler Thätigkeit: ontologische, psychologische, kosmologische Gesetze;[1] da diese Gesetze für jede Art von Vernunftthätigkeit gelten, so untersteht ihnen ebensowol das Wirken der speculativen, als auch der praktischen Vernunft. Das oberste ontologische Grundgesetz aller Vernunftthätigkeit lautet: Der Terminus des Gedankens ist das Sein. Dieses oberste Gesetz schließt folgende zwei besondere Sätze in sich: „Der menschliche Verstand kann kein Ding unter Bestimmtheiten denken, welche den wesentlichen Bestimmtheiten des Seienden entgegengesetzt wären." „Der menschliche Verstand ist nicht genöthiget, alle Bestimmtheiten des Seienden auf gleiche Weise zu denken; er muß nur einige actuell denken, denkt somit andere virtuell." Actuell muß er die Essenza ideale denken; die Bestimmtheiten und Relationen, welche dem Seienden als einem realen Sein angehören, kann er einer nachfolgenden Kenntnißnahme vorbehalten, welche in den Thätigkeiten der Perception und Reflexion sich actuirt. Die speciellen ontologischen Gesetze der rationalen Denkfähigkeit sind: Objectivität,[2] Denk- und Seinsmöglichkeit des Gedachten;[3] der Terminus des rationalen Gedankens muß ein Actus

[1] Da due fonti scorgano e quasi zampillano le attività di lei, come d'ogn' altro ente finito, dal suo termine e dal principio: il termine poi è doppio, l'Ente ed il Mondo (il reale finito). Quindi tre radici delle legge: l'Ente, il Mondo e l'attività propria del principio razionale. Le leggi adunque dell' operare del principio razionale rimangono da se stesse classificate in tre nobilissimi generi, i quali sono quello delle leggi ontologiche, delle leggi cosmologiche, e delle leggi psicologiche. Psicologia, § 1293.

[2] Si crede comunemente che tutte le potenze abbiano un oggetto: il vero però si è che tutte hanno un termine, e il solo intendimento ha un oggetto. O. c., § 1328.

[3] Rispetto alla realità dell' essere contingente si dice, che è possibile, cioè che può essere realizzato perchè la sua essenza non involge contradizzione. Con quest' aggiunta si compie il concetto del possibile; la possibilità logica è dunque la ragione della possibilità metafisica. O. c., § 1344.

primus,[1] ein Unum,[2] ein Dauerndes,[3] ein Definitum ſein, ſei es, daß dieſes dem Denken als ein Finitum oder Infinitum ſich darſtelle. Die pſychologiſchen Geſetze der rationalen Denkthätigkeit entſprechen theils den ontologiſchen, theils den kosmologiſchen Geſetzen derſelben. Zu erſteren gehören: die Inerzia razionale, welcher zufolge das rationale Princip nur durch ein ideales Object in Thätigkeit verſetzt werden kann, und deßhalb zu jedem neuen Acte durch ein neues Object der bezeichneten Art vermocht werden muß;[4] die Begränzung und Concentration der Aufmerkſamkeit;[5] Abgezogenheit der denkenden Seele von der Advertenz auf ſich ſelbſt;[6] das Erkennen in Form einer Bejahung oder Verneinung, welcher Act übrigens mehr der praktiſchen als der theoretiſchen Vernunft angehört.[7] Die den kosmologiſchen

[1] La indicata legge viene a dire, che il pensiero non può avere a suo termine solamente atti secondi senza che questi sieno accompagnati dal pensiero degli atti primi onde provengono. O. c., § 1350.

[2] Se non fosse uno, non sarebbe ente; quindi l'uno è necessario che sia sempre nell' oggetto del pensiero, poichè altramente non vi sarebbe l'ente: quindi l'ente è sempre un individuo. O. c., § 1357.

[3] Il credere che possa darsi un ente che esista per un solo istante è un' illusione volgare di quelli, che non si sono formati il giusto concetto dell' istante. L'istante non avendo alcuna durata affatto, l'ente supposto sarebbe un ente, che nulla affatto durebbe, e ciò che nulla affatto dura, non è ente. O. c., § 1363.

[4] Legge psicologica d'inerzia fa, che il principio razionale non possa muoversi dalla quiete ad alcun atto per se stesso, se non quando l'oggetto stesso a sè lo tira e il muoversi gli concede; benchè già in moto, egli possa diverse cose operare secondo l'altra legge della spontaneità. O. c., § 1451.

[5] Dati coll' anima i termini e gli stimoli necessarii per uscire a' suoi atti, ella tiene in questi un modo suo proprio. E questo si è ch'ella avendo un' attività limitata, quando vuole unirsi più al suo termine, allora concentra quell' attività in una sola parte di esso, e così la sottrae alle altri parti, di che nasce l'analisi materiale e formale, secondo che l'oggetto su cui s'esercità, ha estensione o no. L'analisi formale è l'astrazione propriamente detta. O. c., § 1474.

[6] Nel primitivo stato l'uomo conosce il solo essere ideale e non se stesso, perciò non confonde l'essere ideale con sè, perchè il sè nol conosce, non è ancora formato ... Nello stato di coscienza conosce l'essere ideale, e conosce sè come soggetto opposto a quest' oggetto, e così si distingue con un atto positivo. O. c., § 1483.

[7] Con quest' atto lo spirito acquista una nuova cognizione, ma, si noti bene, non già un nuovo oggetto, perchè ciò che lo spirito pronuncia suppone

Gesetzen entsprechenden psychologischen Gesetze der speculativen Vernunft sind jene der subjectiven Analyse, der subjectiven Synthese, der subjectiven Analogie;[1] sie werden zu den kosmologischen Gesetzen in Beziehung gebracht, weil die von ihnen dirigirten Acte durch die Einwirkung der Außenwelt auf das denkende Subject veranlaßt werden. Die kosmologischen Gesetze sind nämlich jene, welche die durch die Einwirkung der Außenwelt hervorgerufenen Bewegungen im denkenden Subjecte betreffen. Durch diese Bewegungen werden die Actus secundi des rationalen Principes hervorgerufen, daher bereits die durch das zweite und vierte psychologisch-ontologische Gesetz[2] dirigirten Acte, in welchen das rationale Princip über die bloße Intuition hinausgeht, durch jene Bewegungen bedingt sind.[3] Rosmini will in der Hervorhebung der Bedingtheit der rationalen Denkthätigkeit durch die Einwirkung der Außenwelt seinen Gegensatz zu J. G. Fichte betonen, der das menschliche Ich sich durch Setzung des Nichtich constituiren und innewerden läßt, während der Ichgedanke doch erst später in Folge einer Reflexion des von der Außenwelt angeregten Geistes auf sich selber eintrete, und die im Sentimento fondamentale enthaltene Dualität statt des vermeinten Gegensatzes zwischen Ich und Nichtich

l'oggetto a lui dato per intuizione, percezione o ragionamento. . . Questo verbo, giudizio, affermazione o come si voglia in altro mode chiamare, è mosso dalla ragione pratica influente sulla teoretica . . . benchè talora l'atto dell' affermare segna immediatemente, e per un cotale psicologico istinto alla teoretica visione. O. c., §§ 1485 sg.

[1] La ragione speculativa determinata ad operare da' termini suoi e da' suoi bisogni talora spezza in più parti, mediante la concentrazione della sua attenzione, quelli oggetti o termini della cognizione che per se stessi non sono spezzati; di che poi è obbligata a rinfare ciò che ella ha distrutto col ricongiungerli se vuol avere una piena contezza delle cose; finalmente se l'oggetto reale su cui medita non le è offerto dalla percezione, ella argomenta per analogia. Quindi tre leggi soggettive, quelle dell' analisi, della sintesi, e della analogia. O. c., § 1600.

[2] Vgl. vor. S., Anm. 5. u. 7.

[3] Supposto che sia dato al principio razionale, mediante gli stimoli cosmologici, il movimento degli atti secondi, egli può concentrare e limitare la sua attenzione in alcuno degli elementi dell' oggetto, o degli oggetti se sono più, o in una o nell' altra delle relazioni fra gli oggetti; e così anche formarsi la coscienza di essere intuente l'oggetto. — Supposto il soddetto movimento, il principio razionale può intuire nell' oggetto le soggettive sue modificazioni e formarsi i concetti, indi acquistare la cognizione soggettiva o di predicazione, riconoscendo con essa l'oggetto stesso. O. c., § 1503.

einfach nur die Correlation von Princip und Terminus betrifft.[1] Fichte mißdeutet den Actus primus, durch welchen das rationale Princip ſich ſelber conſtituirt, und ignorirt die Abhängigkeit der Actus secundi desſelben von der Exiſtenz und Einwirkung der äußeren kosmiſchen Wirklichkeit. Rosmini nennt das dieſe Abhängigkeit ausdrückende kosmologiſche Geſetz der rationalen Thätigkeit die Legge della mozione, deren Inhalt zwei Thatſachen in ſich ſchließt, nämlich die Excitation des rationalen Principes zur Attention, der Mittlerin des ſubjectiven Erkennens, und die Verlebendigung und Andauer der Actus secundi des rationalen Principes durch die excitirende Wirkung der äußeren Wirklichkeit. Denn die im ſubjectiven Empfinden zurückgelaſſene Nachwirkung iſt ſtets eine mehr oder weniger andauernde, die hiedurch von der vorübergehenden extraſubjectiven Nervenerregung ſich weſentlich unterſcheidet.[2] Die Andauer der Senſationen dient den Zwecken des menſchlichen Erkenntnißſtrebens; die feſtgehaltenen Empfindungen und Sinnesvorſtellungen ſind die nothwendigen Mittel und Unterlagen der an die intellective Perception ſich anſchließenden weiteren Denkthätigkeiten; wo die ſinnliche Vorſtellung nicht ausreicht, muß das Wort als Excitations- und Vergegenwärtigungsmittel von Dingen, die ſich nicht mehr ſinnlich faſſen laſſen, eintreten.[3]

[1] Secondo noi — bemerkt Rosmini mit Beziehung auf Fichte's erwähnte Lehre — lo spirito non si costituisce in questo modo, ma egli procede per via degli atti seguenti: 1. Intuisce l'oggetto, l'essere universale senza affermarlo, senza affermare se stesso, senza avere alcuna coscienza nè di sè, nè del suo atto, egli vive, ed è nell' essere. 2. Contemporaneamente percepisce un sentimento fondamentale e perciò ha una percezione fondamentale, la quale è apprensione senza espressa affermazione. Ma con ciò non percepisce se stesso come percipiente, nè ha coscienza di sè, benchè abbia cognizione del proprio sentimento, del termine, del sentimento e del principio del sentimento senza che questo sia diviso con un alcun atto dello spirito dal termine in cui si giace. O. c., § 1507.

[2] Le sensazioni e gli altri sentimenti eccitati non hanno per loro termine il movimento della fibra, cioè la mutazione di luogo o di stato delle parti che compongono il sentito esteso, ma hanno per termine lo stesso sentito esteso; dal movimento però delle parti dell' esteso e della pressione e confricazione reciproca di esse consegue che l'esteso sia sentito in altro modo e con maggiore vivacita. . . Le mutazioni che accadono nel moto delle fibre possono essere eccitatrici del sentimento . . . il sentimento eccitato dura in istato, quantunque lo stimolo eccitante (la mutazione della fibra) non duri. O. c., §§ 1518 sg.

[3] Tutto ciò che non è un reale operante sull' uomo: le sostanze incorporee, gli astratti, i moltiplici, i reali passati, come i fatti storici non sono

Der Legge della mozione reiht ſich als zweites kosmologiſches Geſetz der rationalen Thätigkeit die Legge dell' armonia an, unter welcher Rosmini die harmoniſch regelnden Einflüſſe verſteht, die von der ſenſitiven Seele auf die Thätigkeiten des rationalen Principes ausgeübt werden. Der menſchlichen Animalität, welche dem rationalen Princip als ein zur Welt gehöriges Äußeres gegenüberſteht, iſt eine Fülle von Rhythmen eingeſchaffen, welche jenen der äußeren Wirklichkeit entſprechen, und an welchen zufolge der Wechſelbeziehungen zwiſchen den rationalen und ſenſitiven Thätigkeiten auch das rationale Princip participirt. Sofern und ſoweit die Harmonie der menſchlichen Animalität in der ſenſitiven Seele begründet iſt, kann man dieſes kosmologiſche Geſetz auch ein pſychologiſches nennen;[1] kosmologiſcher Natur iſt dasſelbe, ſoweit die Harmonie im ausgedehnten Terminus der ſenſitiven Seele begründet iſt. Die Harmonie iſt Einheit in der Mannigfaltigkeit; im gegebenen Falle iſt die Einheitlichkeit das pſychologiſche, die Mannigfaltigkeit das kosmologiſche Element der Harmonie. Das unitive Moment iſt damit gegeben, daß die Empfindung ein Continuum iſt, in welchem räumliche Ausbreitung und zeitliche Aufeinanderfolge des ſinnlich Erſcheinenden ihre Maßeinheit haben,[2] und die discrete Vielheit und Mannigfaltigkeit deſſen, was in der Empfindung ſich präſentirt, in die unſinnliche Einheit des Empfindungseindruckes ſich umſetzt. Rosmini erläutert dieß Letztere durch die Tonempfindung,

più operanti sull' uomo, i reali assenti e però del pari non operanti, e così via, erigono de' segni reali, acciocchè l'uomo possa mantenere e concentrare in essi la sua attenzione. O. c., § 1528.

[1] L'esteso continuo acquista l'unità, e insieme coll' unità la natura di continuo dalla semplicità del principio sensitivo. . . Nella semplicità del principio sensitivo giaccia l'unità di tempo. Ora nell' estensione sentita e nel tempo si manifesta l'armonia dell' animalità, perocchè nell' estensione sentita nasce la moltiplicità necessaria all' armonia nel tempo il numero. O. c., § 1543.

[2] Lo spazio continuo è nel principio senziente, e l'uomo non misura la grandezza degli oggetti esteriori se non applicando loro lo spazio che ha in sè, cioè lo spazio in cui termina il proprio sentimente, onde dai diversi modi ne' quali que' corpi si commisurano allo spazio soggettivo e fondamentale, ricevono diverse misure (O. c., § 1556) . . . . Più movimenti vicini di tempo nello stesso organo sensorio non producono più sensazioni, ma una sensazione sola; ossia altro non posson fare, se non che il tocco della sensazione si cangi secondo il numero delle vibrazioni comunicate all' organo sensorio nel tempuscolo in cui si forma la sensazione, come si vede ne' toni musicali (O. c., § 1565).

welche nach Verschiedenheit der Schwingungszahlen des tönenden Körpers sich verschieden gestaltet, ohne daß das Ohr eine Empfindung von der Vielheit der Schwingungen des tönenden Körpers hätte. Damit aber eine Harmonie vorhanden sei, genügt nicht die den einzelnen Empfindungseindrücken durch die Seele verliehene Einheit, sondern ist die Harmonisirung einer Mehrheit von Empfindungen nöthig, und diese muß so beschaffen sein, daß die Seele daran ein actuelles Gefallen hat.[1] Diese Art von Harmonisirung ist ein gleichsam naturnothwendiges Handeln der Seele, welches sie mit dem Thun und Verhalten aller Substanzen gemein hat. Wie jedes Seiende die Hemmung eines Actes, auf dessen Vollbringung es gerichtet ist, als eine Belästigung empfindet, so findet sich auch das animalische Princip durch die Hemmung seines Strebens, dem Grundgefühle die möglichst volle Befriedigung zu verschaffen, übel afficirt (Schmerzgefühl). Vollzieht sich die Thätigkeit, in deren Richtung die Seele gelenkt ist, in einer Reihe von Acten, so ist es ihr natürliches Begehren, die Reihe dieser Acte zu Ende zu führen, wobei alle ihre Kräfte in die Mitleidenschaft gezogen sind.[2] Auch das Nachlassen und allmälige Exspiriren eines nicht plötzlich abbrechenden einfachen oder zusammengesetzten Actes erfolgt nach gewissen Gesetzen, welche Rosmini vornehmlich am Verklingen der Töne und am allmäligen Abtönen der Farbempfindungen zu erläutern bemüht ist. Er sucht den Grund der hieher gehörigen Erscheinungen in der mechanischen Structur der entsprechenden Sinnesnerven; in dieser glaubt er auch den Grund des Wohlgefallens oder Mißfallens an gewissen simultanen oder successiven Tonverbindungen erkennen zu dürfen.

---

[1] O. c., §§ 1568 sgg.

[2] Diamo un esempio di questa legge togliendolo dall' operare del principio razionale, a cui è connesso e subordinato il principio sensitivo. Il principio razionale ha un atto composto di tre anelli: giudizio, affetti, movimenti esterni; e talora di quattro: giudizio, affetti, decreti, atti esterni. L'attività di quel principio non suole dunque formarsi al semplice giudizio, ma a tenore del giudizio produce gli affetti verso la cosa giudicata buona o mala ecc.; nè si ferma qui; ma o interpone decreti ed operazioni esterne conseguenti, o gli affetti producono instintivamente i movimenti nel corpo corrispondenti. Fra i movimenti corporei vi hanno quelli de' suoni vocali; ed è perciò che l'uomo è inclinato a far seguire a un vivo sentire l'emissione della voce, natural finimento della sua attività sensitiva tratta in movimento. O. c., § 1575.

Die Betonung der musikalischen Verhältnisse der kosmischen Wirklichkeit und ihres Reflexes in der seelischen Innerlichkeit des Menschen ist ein platonisch-augustinischer Gedanke, welchen unter den mittelalterlichen Scholastikern Ägydius von Colonna mit besonderer Vorliebe aufgriff.[1] Die Beachtung jenes Reflexes in der Sphäre der höheren geistigen Denkthätigkeit lag außer dem Wahrnehmungsbereiche Rosmini's, der sich zufolge des von ihm grundsätzlich eingenommenen Standpunktes zur Idee einer speculativen Psychologie nicht zu erheben vermochte. Demzufolge ist auch nicht zu erwarten, daß er an eine speculative Verificirung des im platonischen Timäus[2] ausgesprochenen Gedankens von einer Conformation der subjectiven Seelenthätigkeit mit den rhythmischen Bewegungen der himmlischen Sphären gedacht hätte. Und doch läßt dieser Gedanke eine allerdings nicht von Plato selber vorgenommene streng philosophische Auslegung zu, welche sich dem philosophischen Denken im Stande seiner heutigen Entwickelung und Gestaltung so nahe legt. Das einer philosophischen Durchbildung zustrebende wissenschaftliche Denken gestaltet sich im Wechselspiele der stetigen Aufeinanderbeziehung des inductiven und deductiven Denkverfahrens zu einer lebendigen Kreisbewegung, welche die wesentliche Form aller organischen Assimilation und Bildung ist; und so erscheint die organisch-constructive Methode, welche die wahrhaft philosophische Methode aller wissenschaftlichen Forschung ist, zugleich auch als die im eigentlichen Sinne natürliche Methode des wissenschaftlichen Denkverfahrens, in welcher die subjectiven Denkvorgänge sich dem Walten und Wirken der in der kosmischen Wirklichkeit durchgreifenden Bildungsmächte conformiren. Damit wäre sohin das speculative Verständniß der von Rosmini in Untersuchung gezogenen kosmologischen Gesetze der seelischen Thätigkeit in der von ihm hiebei außer Betracht gelassenen höheren Vernunftthätigkeit aufgedeckt. Er läßt sie außer Betracht, weil ihm die genetische Methode des speculativen Weltdenkens fremd ist. Statt der Wechselbeziehung zwischen Induction und Deduction, in welcher sich das natürliche Werden des Dinges geistig reproducirt, kennt Rosmini bloß die Erklärung der differenten Vielheit aus einfachen Principien. Nicht um Ideen, sondern um rationale Erklärungsprincipien ist ihm zu thun, und das höchste derselben ist ihm die unbestimmte Seinsidee, unter welche der gesammte Stoff des mensch-

[1] Vgl. uns. Scholastik des späteren Mittelalters Bd. III, S. 82 f.

[2] Vgl. Plato, Tim. p. 47.

lichen Erfahrungswissens fällt. Allerdings kommt es auch bei solchem Denkverfahren zur Erkenntniß von Gestaltungsprincipien des Seienden, aber nicht zur Erkenntniß von Ideen als den der Wirklichkeit immanenten Gestaltungsmächten der Dinge; die Naturphilosophie geht ihm in einer mathematisch-physikalischen Naturmetaphysik auf,[1] welche sich dem höheren Bereiche der ethisch-religiösen Weltauffassung einzuordnen hat. Dem entsprechend gipfelt auch Rosmini's Psychologie unter Beiseitelassung einer speculativen Ergründung des Seelenwesens in der Beachtung der ethisch-religiösen Seite der geistigen Seelenthätigkeit; und wir haben demgemäß des Weiteren zu sehen, welche Ausdeutung er den von ihm aufgewiesenen ontologischen, psychologischen und kosmologischen Gesetzen der seelischen Thätigkeit in Bezug auf die praktische Vernunftthätigkeit gibt.

Das oberste ontologische Grundgesetz der praktischen Vernunftthätigkeit ist die Anerkennung des Seienden.[2] Dieser Act der praktischen Vernunft unterscheidet sich von dem Erkenntnißacte der theoretischen Vernunft dadurch, daß er ein Gefallen am erkannten Objecte und ein Begehren nach dem Besitze desselben in sich schließt; das erkannte Seiende nimmt in dem auf dasselbe sich beziehenden Erkenntnißacte der praktischen Vernunft den Charakter eines Gutes an. Die drei Acte der theoretischen Vernunft: Intuition, Perception und Reflexion, haben ihre entsprechenden Correlate im Gebiete der praktischen Vernunft-

[1] L'oggetto del pensiero è l'ente. Ora l'ente è uno per sua essenza; onde l'intelligenza s'innalza tanto più alla contemplazione dell' ente, quanto più le riesce di scorgere l'unità nella moltiplicità delle cose. . . . L'intelligenza aspira a vedere tutte le cose nell' essere universale, dove si trovano unificate. Quindi è principalmente che ella ama più una cognizione per principii che per consegenze. . . Conoscere le cose moltiplici in quella regola che dà loro una distribuzion regolare, è già conoscerle per principii. . . Ma ora questa regolarità può essere sommamente variata, può variare all' infinito la regola che la determina; e il classificare coteste diverse regole, dimonstrandone le proprietà sarebbe opera immensa, da tentarsi da colui che volesse comporre un tratatto di Callilogia. Noi ci contenteremo di distinguerle in due gran generi: 1. Il genere di quelle regole che distribiuscono gli enti in un ordine esteriore secondo il luogo (simmetria) ed il numero (proporzione) — coordinazione; 2. Il genere di quelle regole che distribuiscono gli enti secondo la convenienza fra l'interiore e l'esteriore, il principio ed il termine (organismo), il fine ed il mezzo, i principii e le conseguenze, la causa e l'effetto ecc. — subordinazione. O. c., §§ 1751 sg.

[2] O. c., §§ 1399 sgg.

thätigkeit. Das praktische Correlat der theoretischen Intuition ist die Hinneigung zur Contemplation, welche durch den Zusammenhalt des realen Seins, des eigentlichen Terminus der rationalen Activität mit dem idealen Sein vermittelt wird. Der Perception des Realen, die im idealen Seinsgedanken sich vermittelt, entspricht auf praktischem Vernunftgebiete die Werthbestimmung des realen Seins am Maßstabe des idealen Seins. Diese Werthbestimmung schließt wesentlich einen reflexiven Denkact in sich, welchem sich noch weitere Acte des reflexiven Denkens anschließen können, nach deren Beschaffenheit der ihnen entsprechende moralische Act entweder gut oder schlecht sein kann. Die ontologischen Specialbedingungen der Güte des moralischen Actes sind: strenge Objectivität, welche Irrthum und Willkür in der Werthschätzung des Realen ausschließt und selbstlose Hingebung an das richtig erkannte wahrhafte Gute fordert; die Richtung auf das Wesentliche in Verbindung mit dem Streben nach Verwirklichung des ideell Berechtigten und Geforderten; die wahrhafte Geistigkeit des Strebens, welche im Bleibenden, Übersinnlichen, Unvergänglichen, Vollendeten ihr Ziel erkennt, und deßhalb auf die Gemeinschaft mit dem in die Unendlichkeit des ideellen Seins Hineingenommenen und darin Begründeten gerichtet ist. Wie im Wirken der theoretischen Vernunft, so sind auch in jenem der praktischen die psychologischen Wirkensgesetze theils mit den ontologischen, theils mit kosmologischen verschlungen. Das moralisch-psychologische und das ontologisch-moralische Gut fallen der Sache nach zusammen,[1] gleichwie umgekehrt das regelwidrige Verhalten der praktischen Vernunft neben der Desordination des handelnden Subjectes auch eine Verkehrung des richtigen Verhältnisses zu dem Seienden außer ihm nach sich zieht. Die dem kosmologischen Wirkensgesetze entsprechenden psychologischen Gesetze der praktischen Vernunftthätigkeit sind das der oben erwähnten Legge della mozione entsprechende Gesetz der Spontaneität und das Gesetz der psychisch-moralischen Harmonie. Die auf die Excitation durch ein bestimmtes Object der praktischen Vernunftthätigkeit reagirende Spontaneität des rationalen Subjectes wirkt häufig mit einer instinctartigen Unmittel-

[1] Qualora la ragione pratica opera consentaneamente alla propria legge della ragione, non solo ella è ordinata e soddisfatta in sè stessa (bene morale-psicologico), ma ella diede altresì all' ente suo oggetto ciò che a lui si aspetta, l'esigenza dell' ente fu pure soddisfatta (bene morale-ontologico). O. c., § 1431.

barkeit, welche ohne bewußte Reflexion das Richtige trifft;[1] Rosmini widmet ihr weitläufige Erörterungen und ſubſumirt ihr Wirken unter die kosmologiſchen Geſetze, weil es durch ein vom handelnden Subjecte unterſchiedenes Object hervorgerufen wird und der den wirkenden Objecten angepaßten Organiſation des handelnden Objectes entſpricht. Das Geſetz der pſychiſch-moraliſchen Harmonie der praktiſchen Vernunftthätigkeit betrifft die der moraliſchen Empfindung immanenten Harmonien, in welchen alle dem Menſchenweſen eingeſchaffenen Harmonien gipfeln und ſich vollenden,[2] wie ihrerſeits die Harmonien des menſchlichen Subjectes die Ergänzung und Vollendung der gottgeſchaffenen Harmonien der äußeren ſichtbaren Wirklichkeit ſind. Rosmini läßt die Harmonie von der Empfindung appercipirt werden und in dieſer vorhanden ſein, weil die Harmonie im Gefallen empfunden wird, deſſen Träger die Empfindung iſt; in der Empfindung wird das Geordnete als Geordnetes fühlbar. Dieſes Fühlbarwerden beſchränkt ſich in der ſinnlichen Empfindung darauf, daß das Geordnete als angenehm empfunden wird, ohne daß das Angenehme in ſeinen Urſachen verſtanden würde; das dem rationalen Empfinden eigene Gefallen beruht im Verſtehen der Harmonie und wird durch dieſes Verſtehen gewirkt.[3]

[1] Nelle menti de' prudenti e de' pratici moltissimo si fa con raziocinio occulto ed abbreviato di cui essi non hanno coscienza, onde si suol dire comunemente ch'essi piuttosto con un senso pratico, che colla mente deliberano; chè il raziocinio sintetico assomiglia veramente al senso, per la protezza, la sicurezza dell' operare, e l'oscurità della via che tiene per riuscire alle sue ultime conclusioni. O. c., § 1697.

[2] Nell' uomo sono preordinate e prestabilite le seguenti armonie, che si fondono in una sola: *a)* l'armonia degli atti naturalmente successivi de' singoli sensorii; *b)* l'armonia de' sensorii fra loro, armoneggiati dall' unita del principio sensitivo, onde l'armonia animale; *c)* l'armonia animale signoreggiata e informata dal principio intellettivo, onde l'armonia animale-intellettiva; *d)* l'armonia animale-intellettiva signoreggiata, informata e compiuta dal principio morale; che è veramente l'armonia intera dell' uomo — armonia umana. O. c., § 1775.

[3] L'aver confuse queste due questioni distintissime fu cagione che uomini di gran mente, fra quali Platone e Leibnizio, dessero all' anima sensitiva un cotal ragionare occulto e misterioso, la rendessero calcolatrice, perita d'aritmetica squisita e di sublime geometria; errori sublimi, a dir vero, in cui soltanto così rari ingegni potevan cadere, siccome quelli che soli erano arrivati a scorgere le simmetrie e le proporzioni insite al termino sentito; nè tuttavia pervennero a distinguere da esse con pari felicità il sentimento piacevole che n'è l'effetto. O. c., § 1759.

Als subjective Lebensempfindung ist dieses Gefallen ein ästhetisches, während das Gefallen an dem Schönen oder Geordneten außerhalb des Subjectes einer solchen Empfindung entbehrt, somit einfaches Gefallen ohne das Prädicat „ästhetisch" ist.[1]

III. Das Denken.

Unter den Begriff des Denkens pflegt man alle Acte der intellectiven Vermögen zu subsumiren.[2] Diese Acte sind indeß nicht sämmtlich gleicher Art. Man unterscheidet Acte des Intellectes und der Ratio (Ragione). Die Acte des Intellectes beziehen sich auf die Anschauung der Seinsidee und der Determinationen derselben; sie sind ausschließlich Actus naturales, so daß die intellective Thätigkeit als solche aller Willkür entrückt ist. Die Ratio ist das Vermögen der Application der vom Intellecte angeschauten Seinsidee auf die Empfindung. Die durch die Empfindung vermittelte Perception, welche in der intellectiven Apprehension des im Lichte des Seinsgedankens geschauten Realen besteht und den ersten Hauptact der Ratio constituirt, ist gleichfalls noch etwas Unwillkürliches und Nothwendiges; nicht so der zweite Hauptact der Ratio: die Reflexion, welche der Direction des Willens unterstellt ist und deßhalb in der verschiedensten Weise durch denselben bestimmt und in ihren Resultaten beeinflußt werden kann. In dieser seiner Bestimmbarkeit durch die Macht des Willens kann das reflexive Denken zum Gegenstande kunstgemäßer Ausbildung gemacht werden; die Wissenschaft, welche die Anleitung zu dieser Ausbildung gibt, ist die Logik.[3] Als subjectiver Besitz bedeutet die Logik das Geschick der Reflexion.

Der bestimmende Antheil des Willens an der reflexiven Denkthätigkeit mischt derselben ein subjectives Element bei, in dessen Kraft das im Denken Erfaßte und Ermittelte erst wahrhaft Eigenthum des denkenden Subjectes wird. Die hiedurch sich vollziehende Bereicherung des denkenden Subjectes nach ihrer psychischen Bedeutung zu würdigen,

[1] Non avendi gli scrittori intorno al bello fatto queste distinzioni fra il bello in generale e il bello estetico, e fra il bello piacevole e il semplicemente piacevole; hanno quasi sempre confuso il piacevole col bello e racchiusa negli angusti limiti dell' Estetica la vastissima scienza della Callilogia. O. c., § 1770.

[2] Logica, §§ 64. sgg.

[3] Logica è la scienza dell' arte di riflettere. Ossia, la Logica è la scienza dell' arte di dirigere al riflessione. Logica, § 71.

gehört nicht der Logik an, welche sich auf Constatirung jener inneren Einigung des denkenden Subjectes mit dem begriffenen Objecte zu beschränken hat.[1]

Nach ihrer rein objectiven Seite faßt die logische Denkthätigkeit das Urtheilen, Schließen und methodische Vorgehen als wesentliche Functionen in sich, deren eine aus der anderen sich entwickelt. Die Urtheilsthätigkeit ist der Möglichkeit nach bereits in der geistigen Apperception der Seinsidee enthalten. Sobald der menschliche Geist das Sein zu denken begonnen hat, erkennt er das seiner Wahrnehmung sich darbietende Reale mittelst des Seinsgedankens und ist in die Lage gesetzt, dasselbe als Sein zu affirmiren.[2] So enthält demnach jede Intuition eines Objectes implicite ein Urtheil in sich, in welchem aber das Prädicat Sein keineswegs die Subsistenz des Objectes, sondern bloß das Was des Objectes betrifft. Rosmini nennt ein solches Urtheil ein objectives, während er dasjenige, durch welches die Subsistenz eines Seienden affirmirt wird, als ein subjectives bezeichnet. Das Zustandekommen des objectiven Urtheiles betreffend, deutet er auf den Unterschied zwischen dem Infinitiv Esse und dem Indicativ Est hin; der erstere gilt ihm als Ausdruck der noch unbestimmten Form des Urtheiles in der Intuition als solcher, während das Est eine bestimmte Formirung und Actuation des Urtheiles anzeigt. Der Infinitiv Esse deutet nur gemeinhin die intellective Erkennbarkeit des Objectes an, der Indicativ Est den Vollzug des Erkenntnißactes nach der Möglichkeit seines Ausdruckes in einem bestimmten Urtheil.

Wenn das Est dem Esse selber als Prädicat applicirt wird, so ergibt sich ein Urtheil von so großer Evidenz und Denknothwendigkeit, daß es unmöglich ist, demselben nicht zuzustimmen. Das Esse enthält sonach ein objectives Urtheil in sich, welches dem Geiste gegenwärtig ist, sobald er den Satz formulirt: Esse est; der Act des Formulirens und Aussprechens dieses Urtheiles ist es, der als solcher ohne Rücksicht darauf, daß das Esse als Angeschautes vor dem Geiste steht, eine unabweisbare Evidenz in sich schließt. Die unabweisliche Evidenz des Urtheiles involvirt eine unabweisliche Zustimmung zu demselben, welche als erster Assens an der Spitze aller übrigen geistigen Assense steht.[3] In der selbstmächtigen Production der Erkenntniß

[1] Logica, § 301.
[2] O. c., § 320.
[3] Logica, § 324.

der Identität des Seins mit sich selber bezeugt sich dem Erkennenden unmittelbar auch die Wahrheit dieser Erkenntniß; die geistige Berührung Rosmini's mit Vico dürfte hier nicht zu verkennen sein.

Das im Esse als Object der Anschauung implicite enthaltene Urtheil wird durch seine nachträgliche Formulirung zu einem expliciten Urtheil. Zwischen dem impliciten und expliciten Urtheil besteht der Unterschied, daß im ersteren das Prädicat Est als ein mit dem Subject Esse gegebenes angeschaut wird, im letzteren aber sich als ein durch das selbstthätige Denken actuirtes präsentirt. Dieser selbstthätige Denkact ist ein Act der Reflexion, welcher aus der angeschauten Essenz des Esse den die Essenz desselben constituirenden Actus hervorzieht und diesen Actus ohne Beziehung auf seine Selbstexhibition im Objecte der Anschauung als einen denknothwendig vorhandenen affirmirt. Diese Affirmation vollzieht sich durch die Aussprache des Wortes Est. Damit ist gemeinhin das Wesen des Urtheiles als einer im selbstthätigen Denken sich vollziehenden Affirmation eines an sich seienden Actus festgestellt. Die Idee im Gegensatze zum Urtheile ist einfache Anschauung des Actus, das Urtheil active Affirmation des Actus ohne Bezug auf die Selbstexhibition desselben in der Anschauung des Objectes, dessen Actus er ist.[1]

In den Urtheilen, deren Subject nicht das reine Sein ist, kann das Est eine dreifache Bedeutung haben,[2] nämlich neben jener, die es im möglichen und im realen Urtheile hat, auch noch den Sinn einer Frage: Est? Die drei Operationen: Verwandlung der Idee in ein mögliches Urtheil, Vorlegung einer Frage, und Assens können in Einem Acte zugleich vorhanden sein, ohne distinct auseinanderzutreten, wie es z. B. an gewissen unfreiwilligen sinnlichen Apperceptionen sich aufzeigen läßt[3] und insgemein in der Perception statthat. Wenn es

[1] Logica, § 326.

[2] Ne' giudicî il cui subjetto non sia il puro essere, l'È riceve tre significati, poichè ha valore di giudizio possibile, È per „puo essere"; di questione, È?; di giudizio reale, È, per è realmente ed assolutamente. Logica, § 328.

[3] Quando l'uomo, diremo il bambino, esperimenta un sentimento involuntario, immediatamente dà un assenso o senza dir parola o mandando tutt' altro suono, pronuncia nel suo spirito quello che un adulto esprimerebbe colla voce affermativa È. Egli non s'è proposta alcuna questione, non ha convertito espressamente l'idea dell' essere in giudizio possibile, e tuttavia ha dato un intero assenso. Il che vuol dire che ha posto un tale atto, nel quale implicitamente si contenava tutto ciò. Logica, § 329.

sich aber um einen Actus des Esse handelt, der sich nicht unmittelbar durch sich selbst im Denken präsentirt, sondern aus einem inneren Denkvorgange erst abgeleitet werden muß, tritt der Unterschied zwischen möglichem und realem Urtheile zusammt der zwischen beide sich stellenden Frage in actuelle Geltung; das distincte Auseinandertreten dieser drei sinnesverschiedenen Redegestaltungen gehört somit dem Bereiche der reflexiven Denkfähigkeit an.

Das Auseinandertreten von Possibilität und Wirklichkeit dessen, was den Inhalt eines Urtheiles constituirt, charakterisirt das Wesen der Urtheile des reflexiven Denkens im Unterschiede von den Perceptionsurtheilen. Die Aussagen des Möglichseins sowol, als auch des Wirklichseins sind auf eine beiderlei Arten der Aussage fundamental stützende Grundaussage zurückzuführen, von welcher die Wahrheit aller anderen Aussagen über Möglichsein und Wirklichsein letztlich abhängt.[1] Das durch sich selbst evidente Grundprincip aller Möglichkeitsurtheile heißt das Princip des Erkennens, und lautet: „Object des Erkennens ist das Esse." Die oberste in der Reihe der Wirklichkeitsaussagen ist das Identitätsprincip, welches lautet: „Dasjenige, was ist, ist." Durch das Princip des Erkennens ist besagt, daß etwas insoweit gedacht werden kann, als es vom Sein an sich hat, daher das dem Sein Widerstreitende, wie der logische Widerspruch ist, nicht gedacht werden kann. Das Princip des Erkennens kann daher auch „Princip des Seins" genannt werden; das Princip der Identität kann man „Princip der Ordnung des Seins" nennen. Das Princip der Identität fließt aus dem Princip der Erkenntniß, da die Erkenntniß der Ordnung des Seins auf der Erkenntniß des Seins beruht; aus der Erkenntniß des Wesens des Seins ergibt sich die Erkenntniß, daß das Sein wesentlich sich selber gleich sei. Aus dem Identitätsprincip geht das Princip des Widerspruches hervor, welches als specielle Principien jene der Setzung, Entgegensetzung und Aufeinanderbeziehung (Thesis, Antithesis, Synthesis) in sich faßt. Das Princip der Thesis lautet: „Das sich selbst Widersprechende ist aus dem Seienden auszuschließen." Das Princip der Antithesis bestimmt, daß von zwei contradictorischen Merkmalen eines dem Seienden zukommen muß, das andere unmöglich zukommen kann; eine Consequenz dieses Principes ist das Principium exclusi medii: „Zwischen zwei contradictorischen Merkmalen gibt es kein Mittleres." Das Princip der Synthesis oder des zureichenden

[1] Logica, §§ 337 sgg.

Grundes lautet: „Für das Vorhandenſein eines von zwei contradictoriſchen Merkmalen in einem Seienden muß ein zureichender Grund vorhanden ſein."

Der das Princip der Identität ausdrückende Satz: „Dasjenige, was iſt, iſt", läßt verſchiedene Auffaſſungen zu, je nachdem die Differenz der Bedeutungen des zweimaligen Est im Vor- und Nachſatze einen diverſen Modus concipiendi des idealen Seins,[1] oder eine diverſe kategoriſche Form (ideales und reales Sein),[2] oder einen diverſen Modus, unter welchem das Esse ſich dem Geiſte präſentirt,[3] oder endlich eine logiſche Reflexion ausdrückt.[4] In allen wahren Urtheilen muß eine Identität zwiſchen Subject und Prädicat ſtatthaben, die aber keine allſeitige ſein kann, weil ſonſt ſtatt des Urtheiles nur eine tautologiſche Wiederholung des Subjectes im Prädicate vorhanden wäre. Es gibt drei Arten von Identität, welche in den Identitätsurtheilen ſtatthaben können. Die allgemeinen Formeln dieſer drei Arten von Identitätsurtheilen ſind: „Das Sein iſt"; „das Sein iſt

[1] Il principio d'identità: „Quello che è, è", si può intendere primieramente dell' essere intuito, e allora conviene sostituire al subjetto „quello che è" l'essere, perchè „quello che è" contiene una distinzione tra il subjetto ed il predicato; „quello" esprimendo un subjetto; „che è" un predicato; laddove la parola essere esclude tale distinzione. Convien dunque dire: „l'essere è" nel senso che abbiam indicato: dove c'è identità d'essere e di forma categorica, ma c'è differenza tra i modi di concepire l'essere ideale, o relativamente alla mente, o in se stesso. Logica, § 348.

[2] Se poi s'intende degli enti reali, il principio d'identità: „quello che è, è" significa che „è reale quello che nell' ente ideale si conosce", dove si esprime l'identità di essere, e la diversità delle forme categoriche. Ivi.

[3] „Quello che è, è" si può intendere ancora d'una identità semplice, ed allora significa che quello che è, è, qualunque sia il modo in cui si presenta allo spirito, e viene ad esprimere, che qualora io abbia provato, che una cosa è, benchè io la veda in un modo implicito dentro un' altra, anche se poi io riesco a rendermela esplicita, essa è del pari, senza bisogno d'altra prova, perchè la sua esistenza è gia provata quand' ella era tuttavia per me implicita. La duplicità d'affermazione dell' essere qui nasce dai due modi ne' quali lo stesso essere si presenta all' intelligenza, l'implicito e l'esplicito. Ivi.

[4] La formola del principio d'identità: „quello che è, è" può esser presa come un equivalente del principio di contraddizione, e allora viene a dire: „quello che è non può aver nulla che sia contrario all' essere, e quindi è". La duplicita qui sta nelle riflessioni della mente; perchè con una riflessione si concepisce „quello che è", con un' altra si allontana da esso il contrario cioè „il non essere" dicendosi: „è". Ma il principio di contraddizione afferma lo stesso in un modo più esplicito. Logica, § 349.

Sein"; „das Sein ist subsistent". Das Identische ist im ersten Urtheile der Actus des Seins, im zweiten und dritten Urtheile die Identität des Seins; das Unterschiedliche ist im ersten Urtheile der verschiedene Modus, nach welchem der Actus des Seins im Subject und Prädicat ausgesprochen wird,[1] im zweiten Urtheile der im Prädicate mit der Bestätigung des durch das Subject Ausgedrückten verbundene Ausschluß alles Anderen, im dritten Urtheile der Unterschied zwischen der im Subjecte ausgedrückten Idealform des Seins von der im Prädicate ausgedrückten Realform desselben.

Die beiden ersten Arten von Identitätsurtheilen (giudizj di sguardo und giudizj di conferma) lassen keine Specification zu, wol aber die dritte Art,[2] welche nur eine unvollkommene Identität ausdrückt (giudizj d'aumento) und gleich dieser drei Unterarten zuläßt, je nachdem die unvollkommene Identität zur Form des Subjectes sich als Antecedens, Concomitans oder Subsequens verhält. Als Antecedens verhält sich Alles, was der Form des Subjectes in der Ordnung der Ideen vorausgeht (z. B. Possibilität, Contingenz, Existenz, welche das Subject der Aussage mit Subjecten anderer Art gemein hat), oder eine unerläßliche Seinsbedingung des Subjectes ausdrückt (z. B. Ursache des Subjectes). Als Concomitantia verhalten sich jene Prädicate, welche das dem Subjecte der Aussage mit allen anderen Individuen derselben Art Gemeinsame ausdrücken (z. B. Petrus ist ein vernunftbegabtes Wesen), oder die zwischen Princip und Terminus statthabenden essentiellen Relationen ausdrücken (Correlationsbegriffe als Prädicate). Als Subsequentia verhalten sich jene Prädicate, welche einen nicht die Form des Subjectes constituirenden Wesenstheil des Subjectes (z. B. der Mensch ist ein empfindungsfähiges Wesen) oder einen integrirenden Theil, dessen Vorhandensein ein Consequens der vollkommenen Actuation des Wesens des Subjectes ist (z. B. Hand, Fuß, Auge), oder ein Proprium der specifischen Essenz des Subjectes (z. B. Lächeln, Weinen des Menschen), oder endlich ein specifisches Accidens des Subjectes (z. B. Farbe) ausdrücken. Diese verschiedenen Formen der unvollkommenen Identitätsaussage ergeben in Verbindung mit der voll-

[1] La diversità consiste nel diverso modo con cui si pronuncia quell' atto, perchè nel subjetto si pronuncia come veduto dalla mente, nel predicato come un atto che si fa senza relazione alla mente. Logica, § 359.

[2] Logica, §§ 403 sgg.

kommenen Identitätsausſage eine Zehnzahl von Prädicamenten oder möglichen Prädicaten, welche ſich in folgender Ordnung aneinanderreihen: Equivalente (al subjetto), Ideale antecedente, Condizionale, Primo dell' essenza, Relazione ideale, Essenziale, Parte conseguente all' essenza, Proprio, Accidente, Relazione, Reale accidentale.

Rosmini nennt dieſe Claſſification der Prädicate die dialektiſche,[1] welche er der gar nicht in die Logik gehörigen Zehnzahl der ariſtoteliſchen Kategorien gegenüberſtellt; letztere ſeien vielmehr der Ontologie zu überweiſen. Auch die Prädicabilien der Peripatetiker gehören nicht ſo ſehr der Logik, als vielmehr der Ideologie an. Sie ſind übrigens auch eine Claſſification der Prädicate, nur mit dem Unterſchiede, daß die Kategorienlehre directe und minder allgemeine Prädicate angibt, während die in den Prädicabilien verzeichneten Prädicationen allgemeinerer und reflexiver Natur ſind. Die Zahl der Prädicabilien wird von Ariſtoteles fälſchlich auf fünf reſtringirt, während ihrer doch ſieben ſind; er ließ das oberſte Prädicabile, das indeterminirte ideale Sein, und das unterſte, das Reale, hinweg.[2] In Folge der Ergänzung und Vervollſtändigung der Prädicabilien nach Oben und Unten wird erſichtlich, daß ſie in zwei Claſſen zerfallen, in deren erſterer die Ausdehnung der Begriffe,[3] in letzterer die Comprehenſion der Ideen und Realitäten[4] das Maßgebende iſt. Nicht minder iſt die ariſtoteliſche Aufzählung der Kategorien mangelhaft; wie bei den Prädicabilien, hat er auch bei den Prädicamenten das erſte und oberſte Glied

[1] Una tale classificazione è dialettica, perchè ha per fondamento la relazione del predicato al subjetto determinata dalla diversa specie d'identità che passa tra il valore del predicato e il valore del subjetto. Logica, § 411.

[2] Reale esce dal novero delle idee ed è il massimo comprensivo, come l'essere ideale è il massimo estensivo. Logica, § 416.

[3] Classificazione tratta dall' estensione de' concetti:

1. Essenza universalissima, essere ideale indeterminato, idea dell' essere;
2. Essenza generica, idea generica, genere;
3. Essenza specifica, idea specifica, specie.

[4] Classificazione tratta dalla comprensione delle idee o realità:

1. Differenza specifica, che è ciò che comprende la specie più del genere;
2. Proprio, che è ciò che comprende di necessario l'individuo più della specie;
3. Accidente, che è ciò che comprende di non necessario l'individuo più della specie;
4. Reale. Vgl. Oben Anm. 2.

vergeſſen, indem er das der ſubſtantiellen Eſſenz vorausgehende Prädicament: das Essere reale wegließ. Auch die Modalität, die der Qualität, Quantität und Relation vorangeht, überſah er; die Kategorien Zeit und Raum haben in den ariſtoteliſchen Kategorien des ποῦ, πότε und κεῖσθαι keinen genügenden Ausdruck gefunden. Und noch verſchiedenes Andere ließe ſich an den ariſtoteliſchen Kategorien bemängeln.[1]

Die der Logik angehörigen dialektiſchen Prädicamente unterſcheiden ſich von den ſechs Prädicabilien dadurch, daß ſie das Verhältniß des Prädicates zum Subjecte zur Grundlage haben, während die Prädicabilien von dieſem Verhältniß nicht abhängig ſind. Daher kann, während von den Prädicamenten einige als Antecedens, andere als Concomitans und wieder andere als Subsequens zum Subjecte ſich verhalten, jedes der ſechs ideologiſchen Prädicabilien nach Umſtänden als Antecedens,[2] Subsequens[3] oder Concomitans[4] ſich verhalten.

Alle Prädicate können auch Subjecte von Urtheilen abgeben; unter den Subjecten gibt es aber zwei, die nur in beſtimmten Fällen zu Prädicaten ſich eignen.[5] Dieſe beiden Subjecte ſind das reale Individuum und die nicht im Subjecte gegründete Relation. Das reale Individuum kann Prädicat werden in Ausſagen, welche unter die erſte und zweite der oben angeführten dialektiſchen Kategorien fallen,[6] oder wenn es in negativem Sinne als Prädicat verwendet wird.[7] Um eine nicht im Subjecte gegründete Relation zum logiſchen

[1] Rosmini verbreitet ſich ausführlich über die Geſchichte der Kategorienlehre in ſeinem poſthumen Werke Sulle Categorie e la Dialettica, deſſen erſter Theil eine kritiſche Auseinanderſetzung der Kategorienlehre bei Pythagoras, Plato, Plotinus, Ariſtoteles, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, V. Couſin enthält. Über den zweiten Theil des poſthumen Werkes ſiehe Unten S. 318, Anm. 3.

[2] P. e., la specie si può predicare in un modo antecedente, quando il subjetto è individuale, come in questa proposizione: „Pietro è uomo". Logica, § 417.

[3] La specie si può predicare in un modo susseguente, quando il subjetto è generico, p. e.: „l'animale è uomo o bestia". Ivi.

[4] La specie si può predicare in modo concomitante, quando il subjetto è anch' egli specie come in questa proposizione: „l'animale ragionevole è uomo". Ivi.

[5] Logica, §§ 419 sgg.

[6] Quando gli si dia per suo subjetto l'equivalente p. e : Pietro è Pietro — quando gli si dia per subjetto l'ideale antecedente, cosi dicendo: L'essere è attuato e determinato in questa pietra. O. c., § 420.

[7] Come dicendosi: „Quest' albero non è Pietro." Ivi.

Prädicate eines Urtheiles zu machen,[1] hat man ihr Fundament aufzusuchen und dasjenige, worin dieses Fundament enthalten ist, zum Subjecte der Aussage zu machen.

Die Subjecte der Urtheile lassen sich nach ihrer rein ontologischen Bedeutung und mit Rücksicht auf ihre Beziehung zu den Prädicaten, mit welchen sie in Verbindung gesetzt werden, classificiren.[2] In ersterer Beziehung unterscheidet man reale, dialektische und moralische Subjecte. Die dialektischen Subjecte zerfallen in mentale und ideale Subjecte. Mentale Subjecte sind die bloßen Gedankengebilde. Die abstracten Subjecte sind, soweit sie von der Beziehung auf das Reale nicht völlig abgelöst sind, den idealen Subjecten beizuzählen; den mentalen Subjecten hingegen, wenn sie das Object, von welchem sie abgezogen werden, weder als Ganzes noch totaliter repräsentiren, so daß weder Species noch Genus des Objectes mehr in der Abstraction übrig bleibt. — In ihrer Relation auf die Prädicate scheiden sich die Subjecte in ebenso viele Classen, wie die Prädicate selber, und werden gleich diesen unter die Hauptkategorien des Antecedens, Consequens und Concomitans subsumirt, mit dem Unterschiede jedoch, daß das Subject ein Antecedens ist, wenn das Prädicat ein Consequens ist, und umgekehrt.

Die Verbindung zwischen Subject und Prädicat kann durch eine bejahende oder verneinende Copula vermittelt sein.[3] Die Arten der bejahenden Verbindung haben ihren urhaften Ausdruck in dem Wörtchen Est, welches alle möglichen Verbindungen repräsentirt. Das Est für sich allein drückt einfach nur eine Identität ohne Angabe einer Differenz aus und bezeichnet primär den Actus primus des Seins, secundär den Actus secundus des Seins. Der Actus primus des Seins kann entweder als Sein unter Abstraction von allen Formen, oder als Actus primus in einer der drei kategorischen Formen (Essere ideale, reale, morale) verstanden werden. Das kategorisch bestimmte Sein, welches an der Spitze aller Seinsdeterminationen steht, läßt acht Modos weiterer Determinationen zu: Avere, Essere avuto,

[1] Ein derartiges in ein Prädicat zu verwandelndes Subject ist der Relationsbegriff Distanz, der als Subject erscheint in dem Satze: La distanza di questa città a quest' altra è di tre miglia — als Prädicat in dem Satze: Lo spazio lineare terminato dalla due città è la distanza di tre miglia. O. c., § 421.

[2] Logica, §§ 422 sgg.

[3] Logica, §§ 426 sgg.

Fare (mit Einſchluß des Disfare), Esser fatto (und essere disfatto), Ricevere, Essere ricevuto, Far patire, Patire — ſo daß es im Ganzen neun Copulationen zwiſchen Subject und Prädicat gibt, welche ſich durch Subſumtion unter die zwei ſecundären Hauptformen der Verbindung: Sein und Haben, auf zwei Hauptclaſſen reduciren laſſen: I. Essere, Fare, Esser fatto, Far patire, Patire — II. Avere, Esser avuto, Ricevere, Esser ricevuto. Der Kategorie des Habens kommt eine von jener des Thuns und Leidens unabhängige Bedeutung[1] von weiteſtem Umfange zu. Das reale Haben realer Subjecte faßt in ſich das eſſentielle Haben,[2] das formale objective Haben,[3] das natürliche Haben,[4] das potentielle Haben,[5] das Haben des Beſitzenden,[6] das Machthaben.[7] Das dialektiſche Haben läßt unzählige Modos zu, da der menſchliche Geiſt unzählig viele dialektiſche Subjecte ſchaffen oder erſinnen, und zu unzähligen Objecten in das Verhältniß von Habenden geſetzt denken kann. Rosmini hebt im Beſonderen zwei Arten des rein dialektiſchen Habens hervor, welche dadurch entſtehen, daß etwas, was

---

[1] Volgarmente si crede non esserci altra relazione reale tra le cose che il fare o il patire, ma non è così: una cosa può averne o riceverne in sè altra, senza nè patire da essa, nè agire sopra di essa, stando unicamente tra le due cose o dalla parte d'una sola, o anche dalla parte dell' altra, le relazione d'inesistenza, o di congiunzione di possesso, la quale si dice avere o esser avuto, e quando incomincia l'avere o l'esser avuto, ricevere, o esser ricevuto. Logica, § 431.

[2] Avere essenziale nasce dall' inesistenza reciproca d'una cosa in un' altra, il che costituisce quello che si chiamano relazioni essenziali, e presta il fondamento alla legge del sintetismo dell' essere. O. c., § 433.

[3] Avere formale oggettivo nasce dall' inesistenza della scienza acquistata nell' uomo, che non è altro che l'ampliamento dell' oggetto intelligibile, solamente che quest' ampliamento non è essenziale al principio intellettivo e non lo costituisce. Ivi.

[4] Negli enti misti di più essenze o nature, una di tali nature suol essere maggiore e dominante sull' altre, e questa si dice avere le altre e le altre essere da essa avute. Ivi.

[5] Quando in un ente c'è un ordine di potenze, l'una delle quali dispone dell' altre, si dice che quella ha ossia possiede tali potenze, e queste sono avute o possedute da quella. Ivi.

[6] Il principio sensitivo e il razionale unisce a sè cose straniere per trarre da questa unione piacere e in generale del bene. Da questa unione . . . nasce il diritto. Ivi.

[7] Un' entità più forte, che dispone d'altre meno forti si dice che le ha, e a questo genere spetta il dominio di fatto. Ivi.

ſeiner Natur nach nicht Subject iſt, zum habenden Subjecte gemacht wird,[1] oder daß einem abſtracten Subjecte ein Haben zugeſprochen wird.[2] Er bezeichnet dieſe beiden Modos des dialektiſchen Habens als Avere per supposizione di subjetto und Avere per astrazione di subjetto. Die der erſten Hauptclaſſe der Verbindungen zwiſchen Subject und Prädicat angehörige Reihe: Fare, Esser fatto, Far patire, Patire, enthält zuſammengehörige Begriffe,[3] deren erſter eine unmittelbare Anknüpfung an den Actus primissimus des Esse enthält, indem Sein und Thun identiſch iſt; von dieſem Actus primissimus trennen ſich jedoch Fare und Far patire als Actus posteriores ab; Fare drückt das Thun eines bereits vollſtändig determinirten realen Subjectes aus, das Far patire iſt eine beſtimmte Determination des Fare in deſſen Verhältniß zu der hervorzubringenden Passio. Das Patire iſt nicht mehr ein Actus primus des Esse, ſondern lediglich ein Actus posterior, der nicht mit dem Esser fatto oder Esser disfatto vermengt werden darf;[4] das Patire darf auch mit dem Ricevere der zweiten Hauptclaſſe nicht in Eins zuſammengeworfen werden.[5] Auf das Esser fatto ſind an ſich genommen Augmentation und Diminution des Seins zurückzuführen, welche beide aber, wenn die Relation eines realen Subjectes in Betracht kommt, dem Far patire angehören. Passio, Diminutio und Augmentatio können das leidende Subject zu einem anderen machen: in dieſem Falle coincidiren Esser fatto und Esser disfatto. Die Passio kann von einem activen und von einem unthätigen Subjecte recipirt werden; eine Reception erſterer Art iſt z. B. der Schmerz, eine Reception letzterer Art die durch einen Stoß hervorgerufene körperliche Bewegung.

---

[1] P. e.: „un corpo ha parti". Ora un corpo composto di più parti non è realmente un subjetto, perchè non ha unità se non datagli dal pensiero, e non è un' unica forza dominante sulle parti. Logica, § 434.

[2] Dicendo: „l'uomo ha l'anima" non si prende per subjetto l'uomo reale, del quale l'anima è la principale parte, ed entra nella definizione di esso, ma si prende l'uomo come un ente, a cui si dà l'anima. Ivi.

[3] Logica, §§ 435 sgg.

[4] Esser fatto è l'atto con cui il subjetto comincia ad essere, e in quest' atto non patisce, e o non è ancora, e ciò che non è non può patire: o è, e con essere non patisce, ma fa. Logica, § 437.

[5] Tuttavia è fatto, il che anche si dice *ricevere* l'esistenza, prendendo per subjetto l'antecedente. Onde anche il ricevere e il patire sono concetti da distinguersi con diligenza. Ivi.

Wie ein Subject mit verschiedenen Prädicaten, kann umgekehrt ein und dasselbe Prädicat mit verschiedenen Subjecten nach diversen Modis verbunden werden. Die Subjecte können sich zu den Prädicaten als Antecedentia, Concomitantia und Subsequentia verhalten. Wenn verschiedene Subjecte zu einem und demselben Prädicate dialektisch auf gleiche Weise sich verhalten, so kommt ihnen das Prädicat in dialektischer Beziehung auf gleiche Weise zu; man nennt diesen dialektischen Modus den der Simultaneität (ἅμα). Bei ungleichem dialektischem Verhältniß behauptet jenes der Concomitanz die Priorität vor jenen der beiden übrigen Modi, unter welchen abermals das Verhältniß der Antecedenz im Vergleiche mit jenem der Subsequenz ein Πρότερον constituirt, letzteres also schlechthin ein Ὕστερον ist.[1]

Das Urtheil mit negativer Copula läßt drei äquipollente und deßhalb convertible dialektische Formen zu,[2] von welchen aber nur die dritte die eigentliche Form des Urtheiles ist, da in der ersten Form das Subject, in der zweiten das Prädicat eine mentale Entität ist.[3] Auch hat die Äquipollenz der drei Formen der Negation nicht statt, wenn das Subject eine totale Collection darstellt;[4] denn in diesem Falle sind nur die zwei ersten Formen convertibel, die dritte besagt etwas Falsches, weil sie eine in der Wirklichkeit sich nicht bewahrheitende absolute Negation aufstellt. In einem negativen Urtheile, d. h. in einem Urtheile mit negativer Copula gilt nämlich die Negation nur von der Collection der Individuen, welche das Subject constituiren, nicht aber von jedem einzelnen Individuum der Collection, wie in einem Urtheile mit affirmativer Copula.

In der Gegenüberstellung von bejahenden und verneinenden Urtheilen hat man contradictorisch und conträr entgegengesetzte Urtheile zu unterscheiden.[5] Contradictorische Urtheile sind jene, welche gleiche Subjecte und Prädicate haben, während die Copula des einen Urtheiles

---

[1] Von den beiden aristotelischen Simultaneitäten der Zeit und der Natur nach gehört nach Rosmini nur letztere der Logik an. Die fünf aristotelischen Modos der Priorität subsumirt Rosmini unter das zweite und dritte der von ihm selber aufgestellten Prädicamente. Vgl. Logica, § 444.

[2] Logica, §§ 445 sgg.

[3] Rosmini exemplificirt die drei Formen durch folgendes Beispiel: Nessun uomo è onnipotente. — L'uomo è non onnipotente. — L'uomo non è onnipotente.

[4] Z. B: Tutti gli uomini non sono stolti. — Non tutti gli uomini sono stolti. — Tutti gli uomini sono non stolti.

[5] Logica, §§ 450 sgg.

positiv, jene des anderen negativ ist. In diesem Falle ist das eine der beiden Urtheile eine absolute Negation des anderen ohne irgend welchen Beisatz. Wird aber ein Urtheil durch ein anderes ihm entgegengesetztes nur partiell negirt, oder schließt die absolute Negation einen Beisatz in sich, so sind conträr entgegengesetzte Urtheile vorhanden, die sonach in zwei Classen zerfallen. Conträre Urtheile der ersteren Classe können nur durch zusammengesetzte Sätze ausgedrückt werden;[1] implicite enthalten auch die conträren Urtheile der letzteren Classe zwei oder mehrere Sätze in sich. Die mit einem Beisatz versehene Exclusion schließt implicite ein Verhältniß der Correlation zu einem vom Subjecte des exclusiven Urtheiles verschiedenen anderen Subjecte in sich.[2]

Die zum Wahrsein eines Urtheiles erforderliche Identität zwischen Subject und Prädicat modificirt und diversificirt sich, wie aus dem Gesagten hervorgeht, nach der Verschiedenartigkeit der Prädicate und Subjecte, sowie der Verbindungen zwischen beiden. Nicht immer liegt aber die Identität unmittelbar erkennbar vor;[3] sie kann durch die Improprietät der Verbalform, durch die Zusammengesetztheit der sprachlichen Fassung des Urtheiles, durch die Complexivität des Subjects- oder Prädicatsbegriffes, durch die Implicirtheit dieser Begriffe, durch die Improprietät der Sprechweise verhüllt sein. In allen diesen Fällen muß das Urtheil auf seine einfache und eigentliche Form zurückgeführt werden. Aber auch bei einfachen Urtheilen kann die Wahrheit oder Falschheit desselben wegen unzureichender Klarheit des Subjects- oder Prädicatsbegriffes zweifelhaft sein. Das Hinderniß, welches sich der Aufhellung dieser Begriffe entgegenstellt, ist ein absolutes, wenn der klare Begriff selbst nicht einmal implicite gegeben und auch durch Reduction des Urtheiles auf andere Formen desselben nicht erreichbar ist; ist der klare Begriff durch dieses Mittel erreichbar, so ist bloß ein relatives Hinderniß

[1] Z. B: Questa cosa è un animale della specie de' cani. — Questa cosa è un animale, ma non della specie de' cani.

[2] Così la proposizione: c'è il senziente, che afferma l'esistenza del senziente, nega implicitamente ed esclude, che il senziente affermato sia il sentito, afferma pure implicitamente, che il sentito ci sia, come un altro correlativo al senziente. Lo stesso si dica della proposizione che afferma l'effetto, la quale implicitamente inchiude l'affermazione della causa come subjetto diverso, benchè questa pure implicitamente si neghi ed escluda dal concetto dell' effetto. Logica, § 454.

[3] Logica, §§ 457 sgg.

vorhanden. Im ersteren Falle, der bei den sogenannten Augmentationsurtheilen[1] statthat, bleibt kein anderes Mittel übrig, als das Abwarten neuer, tiefer dringender Aufschlüsse, welche auf dem Wege der Beobachtung, der experimentalen Forschung, der inductiven Erweisung über die Vorgänge in der Natur gewonnen werden können. Der letztere Fall hat bei allen idealen Urtheilen statt, d. h. bei jenen Urtheilen, welche in Form von Principien oder rationalen Gesetzen aus der realen Wirklichkeit abgezogen worden sind. Der Prüfstein für die Wahrheit solcher Urtheile ist der auf dem Wege der Argumentation zu erbringende Beweis der Denkwidrigkeit oder Denknothwendigkeit des Gegentheiles, oder die Zurückführung des angezweifelten Urtheiles auf ein unzweifelhaft wahres, in welchem es implicite enthalten ist.

Von einem näheren Eingehen auf das Detail der hierauf bezüglichen besonderen Regeln absehend, fragen wir uns nunmehr um den aus allem bisher Entwickelten erkennbaren Grundcharakter der Rosminischen Logik. Offenbar liegt ihr der Gedanke zu Grunde, den Gesammtinhalt der Logik als Lehre und Wissenschaft auf die allgemeine Seinsidee zurückzuführen und aus derselben zu begründen und zu beleuchten.[2] Die Rosmini'sche Logik unterscheidet sich sonach von der rein formalistischen Behandlung der Logik dadurch, daß sie auf eine ideologische Basis gestellt ist, deren Werth sich nach dem philosophischen Werthe der Rosmini'schen Seinsidee bemißt. Auf den Standpunkt einer speculativen Logik im eigentlichen Sinne des Wortes hat Rosmini sich nicht erhoben; er kannte dieselbe nur in der verfehlten Form des Hegel'schen Panlogismus, dessen principielle Unwahrheit aufzuzeigen er alle Mühe aufwendete.[3] Er stimmte indeß mit Hegel in der Grundvoraussetzung überein, daß die Logik an die Seinsidee anzuknüpfen und auf Grund derselben ihren Denkinhalt zu entfalten habe; dieser sollte jedoch nur die vom Sachinhalte des Seienden losgelösten Denkformen des Seienden darbieten, während Hegel die logische Entfaltung des Seinsgedankens mit der Entfaltung des Sachinhaltes der Seinsidee confundirte. Während Rosmini in den logischen Determinationen des

[1] Siehe oben S. 315.

[2] Tutte le operazioni della riflessione si riducono a questa formula: paragonare gli oggetti all' essere universale, e mediante questa misura comune paragonarli tra loro e trovare le differenze e le relazioni. Logica, § 313.

[3] Diesem Zwecke ist namentlich auch der zweite Theil seines oben erwähnten Saggio sulle Categorie e la Dialettica gewidmet.

unbestimmten Seinsgedankens nur lauter Verengerungen desselben sieht, sah Hegel in den fortschreitenden Determinationen der Seinsidee eine fortschreitende Evolution derselben und eine fortschreitende Füllung ihrer ursprünglichen Leere, weil es für ihn keine andere Wirklichkeit als jene des sich selbst bestimmenden Gedankens gab. Nach Rosmini wird die Bewegung des Gedankens durch den Willen bestimmt, der einen selbstigen geistigen Träger seiner selbst und eine im Geiste bereits vorhandene Denkconception voraussetzt. Die Denkconceptionen des absoluten Geistes sind an sich unergründlich und für uns nur insoweit erfaßbar, als sie sich in den Manifestationen desselben nach Außen offenbaren; und auch da sind sie nur im Lichte seiner Wahrheit oder im göttlichen Logos als dem Lichte der Seelen und Geister erkennbar. Das Mittel der Erkenntniß ist die an sich unbestimmte, aber alle Arten und Modos endlicher Bestimmtheiten in sich fassende Seinsidee, in deren rationalen Diremtionen sich allenthalben die Identität des Seins mit sich selber reflectirt. So apprehendirt demnach das über die erfahrungsmäßig gegebene Vielheit und Getheiltheit des Seienden hinausgreifende Erkennen in den mannigfachen Verbindungen desselben allenthalben den Reflex einer ursprünglichen Einheit und Identität, die zuhöchst keine andere als jene des absoluten Seins mit sich selber ist, weiter aber in allen Verknüpfungen und Verbindungen des geschöpflichen Seins sich nachbildet, und demzufolge auch in der diese Verbindungen geistig aufgreifenden reflexiven Denkthätigkeit sich vernehmbar machen muß. Das Sein als solches in seiner ursprünglichen Ungeschiedenheit ist Gegenstand einer geistigen Anschauung, welche den Grund und Anfang aller geistigen Denkthätigkeit constituirt, aber von der unbegränzten Vielheit der im Einen allgemeinen Sein virtuell enthaltenen Diremtionen schlechthin nichts erkennen läßt; die erste grundhafte Diremtion des Seinsgedankens vollzieht sich auf Grund der sinnlichen Perception, welche auf die Unterscheidung zwischen idealem und realem Sein hinleitet; die in der Ordnung des realen Seins selber wieder hervortretenden Unterschiede und Beziehungen des Seienden lenken das Denken auf die Arten und Modos dieser Unterschiede und Beziehungen hin, und diese Arten und Modi werden in der nachträglichen Reflexion als die dem Seienden als solchem eignenden Bestimmtheiten erkannt, welche zufolge dessen, daß unser Denken und Erkennen ein Denken und Erkennen im Lichte der Seinsidee ist, auch Arten und Modi unseres selbsteigenen Denkens und Erkennens sein müssen. Die Dar-

legung der unserem im Lichte der Seinsidee sich vermittelnden Denken und Erkennen eignenden Arten und Modi der denkhaften Apprehension des Seienden ist Aufgabe der Logik, deren Beziehung auf den Logos von selber in die Augen fällt; die Abtrennung des ausschließlich durch die Erfahrung gegebenen Realinhaltes unserer Erkenntniß von den geistigen Fassungsformen der Dinge läßt die Logik als bloße Formwissenschaft, als Wissenschaft von den Formen unserer Denk- und Erkenntnißthätigkeit erscheinen, in deren Darlegung sich aber zugleich auch die Ontologie tief einsenkt. Die Correlation zwischen Logik und Ontologie ist wol auch ein significanter Zug der aristotelischen Logik; in derselben ist aber die Ontologie nicht, wie bei Rosmini, die directe Unterlage der Logik, das Sein nicht wie bei Rosmini in's Denken hineingenommen. Die Hineinnahme des Seins in's Denken drückt der Rosminischen Doctrin einen Zug geistiger Verwandtschaft mit der Kant'schen und nachkantischen Philosophie auf, von welcher Rosmini nur durch sein grundsätzliches Betonen des Rechtes des gemeinmenschlichen Erfahrungsdenkens und Erfahrungserkennens als der positiven unaufhebbaren Unterlage des philosophischen Erkennens principiell sich abscheidet. Dieses sein an sich gewiß sehr löbliches Bemühen, die Naturwahrheit des höheren menschlichen Erkennens sicherzustellen, hat indeß vermöge der eigenthümlichen Basirung seines philosophischen Denksystems zur Folge, daß in demselben der Inhalt des Erfahrungsdenkens, weil und insoweit er in der Seinsidee nicht aufgeht, als ein philosophisch nicht bewältigtes Residuum restirt, welches sich nicht beseitigen läßt, ohne den theistischen Charakter der philosophischen Denkconception Rosmini's zu gefährden. Rosmini's Bemühen, alle Urtheile des reflexiven Denkens auf ein primitives Identitätsurtheil zurückzuführen, würde strenge genommen die von ihm entschiedenst perhorrescirte Lehre von der grundhaften absoluten Identität alles Seienden als denknothwendige Voraussetzung involviren. Rosmini entzieht sich dieser Consequenz durch den Hinweis auf die Alterität des realen Seins im Gegensatze zum idealen Sein; damit wäre aber andererseits wieder constatirt, daß es ihm nicht gelungen sei, durch die Basirung der Logik auf die Ontologie eine wurzelhafte Einigung des Denkens mit dem Sein, beziehungsweise die realphilosophischen Haltpunkte der Logik als philosophischer Doctrin aufgewiesen zu haben. In der That handelt es sich auch nicht um eine realphilosophische Fundirung, sondern um eine ideologische Vertiefung des Lehrinhaltes der Logik, und Rosmini selber

strebte eigentlich nur eine ideologische Fundirung der Logik an, die aber zufolge der Eigenthümlichkeit seines Denkstandpunktes mit dem Versuche einer realphilosophischen Fundirung in Eins zusammenfloß. Sein Ontologismus ist nichts Anderes als ein Zusammenfließen der ideologischen und realphilosophischen Auffassung in der abstracten Universalität des Seinsgedankens. Dieser abstract formale Ontologismus seiner logischen Doctrin spricht sich in seinem Bemühen aus, den in der rein formalen Logik als oberstes Denkgesetz hingestellten Satz des Widerspruches in das Gesetz einer obersten absoluten Identität von Subject und Prädicat als die im subjectiven Denken sich vollziehende Selbstbejahung des Seins umzusetzen. Bei grundsätzlichem Verzicht auf den durch die Annahme einer angebornen Seinsidee involvirten abstract-ontologischen Idealismus wird man auch das demselben conformirte oberste Denkgesetz fallen lassen, und die Brücke zwischen dem subjectiven Denken und der objectiven Wirklichkeit in den alle philosophische Erkenntniß tragenden Ideen des Wesens, des Grundes und der lebendigen Wechselwirkung suchen, in welchen die Lehre von den Vorgängen und Functionen des subjectiven Denkens ihre ideellen Haltpunkte findet, und in welchen sie sich zu einer in sich geschlossenen Doctrin durchbildet, während die in der Logik vorauszusetzende objective Wahrheit und Denknothwendigkeit jener drei Ideen auf realphilosophischem Gebiete in der geistig vertieften und verlebendigten Erfassung des menschlichen Selbst- und Weltgedankens zu erbringen ist. Der menschliche Selbst- und Weltgedanke stehen in einer wesentlichen Correlation zum menschlichen Gottesgedanken, und constituiren mit demselben in Folge unlöslicher allseitiger Wechselbeziehungen eine unlösliche Dreiheit, in der jene drei Grundideen, in welchen die Logik ihre höchsten geistigen Haltpunkte zu finden hat, in der vielfältigsten Weise und Verschlingung als die geistigen Halter und Vermittler alles menschlichen Denkens und Erkennens erscheinen, und nach dieser ihrer Bedeutung auch in der philosophisch durchgebildeten Theorie des menschlichen Denkens und Erkennens sich reflectiren müssen. Statt demnach alle logischen Denkgesetze, wie Rosmini will, auf die Eine Idee der Identität zurückzuführen, hat die Logik vielmehr auf drei oberste ideelle Denknormen sich zurückzubeziehen,[1] in welchen neben der von Rosmini betonten widerspruchs-

[1] Rosmini deducirt aus dem Identitätsprincip als Princip der Ordnung des Seins unterschiedlos die auf den Gegensatz von Wesen und Erscheinung, Ursache und Wirkung sich beziehenden Principien der philosophischen Realerklärung (vgl.

freien Harmonie und Ordnung des menschlichen Denkinhaltes auch die Causalverbindung und die vielverschlungenen Wechselbeziehungen desselben ihre specifischen Erklärungsgründe zu finden haben. Natürlich sind jene ideellen Denknormen nicht mit den der Logik als oberste Sätze angehörigen formalen Denkgesetzen zu identificiren, letztere vielmehr als Reflex jener drei alles philosophische Erkennen tragenden Grundideen im Gebiete der formalen Denklehre anzusehen. Diese in die Logik selbst hineinfallenden obersten Sätze derselben möchten etwa so lauten: „Es kann nicht etwas in derselben Beziehung zugleich sein und nicht sein." „Was auf eine bestimmte Art gedacht werden muß, kann nicht zugleich auf eine davon verschiedene Art gedacht werden." „Dafür, daß etwas gedacht und auf eine bestimmte Art gedacht wird, muß ein zureichender Grund vorhanden sein." Die von selber einleuchtende Beziehung dieser drei obersten Regeln des logischen Denkens auf die Ideen von Wesen, Zusammenhang und Grund des Seienden näher auseinanderzusetzen, ist hier nicht der Ort; für uns handelte es sich lediglich darum, unter Wahrung der Gränzen der Logik als Lehre von der rein formalen Seite des Denkens zugleich auch die Anknüpfungspunkte ihrer ideellen Principien und damit ihren Zusammenhang mit dem Gesammtsystem der philosophischen Erkenntniß anzudeuten.

Es ist eine significante Eigenthümlichkeit der Rosmini'schen Logik, daß sie die Entwickelung der logischen Functionen mit der Lehre vom Urtheile beginnen läßt. Da nämlich als höchstes Erklärungsprincip der logischen Functionen das Identitätsprincip vorausgesetzt wird, so muß diejenige Denkfunction, in welcher dasselbe primär in Anwendung kommt, an die Spitze der Lehrentwickelung treten; dieß ist aber eben das Urtheil als Identitätsaussage. Dasselbe Princip wird folgerichtig auch auf die Urtheilsfolgerung als unmittelbare oder mittelbare Ableitung eines in einem gegebenen Urtheile enthaltenen anderen Urtheiles angewendet.[1] Eine mittelbare, durch einen oder mehrere Zwischensätze vermittelte Ableitung ist nothwendig, wenn das Enthaltensein eines gesuchten zweiten Urtheiles im gegebenen ersten Urtheile nicht unmittelbar evident ist. Die unmittelbare Evidenz fehlt, wenn das zu folgernde Urtheil keine Conseguenza propria des ersten Urtheiles, oder in eine solche Form gefaßt ist, daß es nicht als Conseguenza propria

Logica, §§ 361 sgg.), und gibt kein Princip für die Eruirung einer aus differenten Gliedern sich zusammensetzenden organischen Totalität an.

[1] Logica, §§ 531 sgg.

erkannt wird, oder endlich die sprachlichen Termini des zu folgernden Satzes die Eigenschaft desselben als Conseguenza propria verdecken. Daraus ergeben sich drei Arten mittelbarer oder argumentativer Urtheilsfolgerungen: die objective, begriffliche und verbale Argumentation.

Man unterscheidet einen nächsten und einen entfernten Zweck der Argumentation;[1] der nächste Zweck ist die durch einen Mittelsatz vermittelte Urtheilsfolgerung, der entferntere Zweck, die Wahrheit, Falschheit oder den Gewißheitsgrad des abzuleitenden Urtheiles aufzudecken. Mit Rücksicht auf ihren entfernteren Zweck, die Wahrheit oder Falschheit eines Satzes aufzudecken, gestaltet sich die Argumentation zur Demonstration.

Die Argumentation hat eine einzige ideale Form, und diese ist der Syllogismus.[2] Die ideale Form der Argumentation ist ein Reflex der in der Copula Est sich vermittelnden dreieinigen Idealform des Urtheiles; die Vermittelung ist auf den Satz gegründet, daß zwei einem dritten gleiche Dinge unter einander gleich seien.[3] Dem Terminus Est des Urtheiles entspricht im Syllogismus der Terminus medius, kraft dessen die Identität zwischen Subject und Prädicat eines mittelst Schlußfolge abzuleitenden Urtheiles evident gemacht wird. Wie in den Syllogismus wesentlich drei Termini eintreten, so besteht er wesentlich auch aus drei Sätzen, und ist der zu erweisende Schlußsatz durch zwei Vordersätze bedingt, in deren einem die Identität des Prädicates des Schlußsatzes, in dem anderen die Identität des Subjectes mit dem Terminus medius aufgewiesen werden muß, um die Identität zwischen Subject und Prädicat des Schlußsatzes als erweislich wahr und unzweifelhaft gewiß erscheinen zu machen.

---

[1] Logica, §§ 536 sgg.

[2] Logica, §§ 540 sgg.

[3] Die nähere Determination dieses auf die Argumentation angewendeten Identitätsprincipes führt auf das aristotelische Princip der Argumentation: Ne avremo uno ancora più prossimo principio se in vece del generalissimo „è uguale" esprimeremo l'atto della predicazione. Allora avremo il principio aristotelico enunciato di sopra, che per più chiarezza s'espone in due proposizioni cosl: „Ciò che se predica di tutto, si predica con ciò stesso anche d'ogni cosa che si contenga nel tutto." — „Ciò che si nega di tutto, si nega anche di ciò che si contiene nel tutto," ossia „se un predicato non conviene a nulla di tutto ciò che è in un dato tutto, nè pur conviene a qualche cosa, qualsisia, nel detto tutto." Logica, § 570.

Die Syllogismen zerfallen je nach Beſchaffenheit der Prä in abſolute und bedingte Syllogismen;[1] letztere, von deren Prä eine ſtets bedingnißweiſe etwas bejaht oder verneint, ſcheiden ſich in disjunctive und hypothetiſche Syllogismen. Die für alle Syllog geltende Regel, daß die umfaſſendere der beiden Prämiſſen ein im Verhältniß zur anderen Prämiſſe conſtituirt, geſtaltet ſich f bedingten Syllogismen zu der ſpeciellen Regel, daß die in die einer bedingnißweiſen Aſſertion gekleidete Prämiſſe das Prius ir hältniß zu der anderen, eine abſolute Aſſertion enthaltenden Pr bildet; denn die bedingnißweiſe aſſerirende Prämiſſe umfaßt en mehrere Möglichkeiten (disjunctiver Syllogismus) oder mehrere (hypothetiſcher Syllogismus) als die ihr angefügte zweite Pr Im abſoluten Syllogismus iſt die das Prius conſtituirende Pr diejenige, die entweder den umfaſſenderen Begriff enthält, oder, n nicht Begriffe, ſondern Individuen Gegenſtand der Ausſage i Prämiſſen ſind, auf eine größere Zahl von Individuen ſich e als die andere Prämiſſe.

Wie der Syllogismus nur eine einzige ideale Form h gibt es auch nur eine einzige rechtmäßige Figur desſelben.[2] Vo traditionellen vier Figuren iſt die vierte, die ſogenannte F Galeni, bereits durch zwei berühmte italieniſche Philoſophen ſechzehnten Jahrhunderts, Gasparo Contarini und Jacopo Zab ausdrücklich verworfen worden. Eines der Gebrechen aber, an n die vierte Figur leidet, haftet auch der zweiten und dritten Figu Ariſtoteles ſelber, der die drei Figuren aufſtellt, erkannte nu erſte als diejenige eines vollkommenen Syllogismus an, d. h. ſolchen Syllogismus, in welchem die Prämiſſen vollkomme Schlußſatz in ſich enthalten.[3] Man ſagt zur Vertheidigung der

[1] Logica, §§ 556 sgg.

[2] Logica, §§ 606 sgg.

[3] Nella prima sola figura questo accade perfettamente, perchè in sola il subjetto della conclusione tiene luogo di subjetto anche nelle pr e il predicato, di predicato. All' incontro nella seconda figura il subjet conclusione tiene bensì luogo di subjetto nelle premesse, cioè nella ma il predicato della conclusione non vi si trova in forma di predica in forma di subjetto della maggiore. All' incontro nella terza figura il pr della conclusione si trova bensì in forma di predicato nelle premesse subjetto della conclusione si trova in forma di predicato nelle premesse in queste due figure, per tirare l'illazione conviene cangiare il subj

und dritten Figur, daß sie im Unterschiede von der künstlichen Schlußweise der vierten Figur natürliche Schlußweisen wie die erste Figur darstellen, und daß man häufig zur zweiten und dritten Schlußfigur Zuflucht nehme, um einen Satz, dessen Wahrheit sich bei einem nach der ersten Figur eingerichteten Schlußverfahren nicht so leicht aufzeigen läßt, für Andere einleuchtender und leichter faßbar zu machen. Diese Art Anempfehlung beweist indeß nur die Brauchbarkeit beider Figuren für oratorische Zwecke oder für den Meinungsaustausch im zwanglosen Gesellschaftsverkehre, spricht aber nicht für den wissenschaftlichen Werth derselben. Zieht man die vielen Regeln und Cautelen in Betracht, welche die Scholastik ersonnen hat, um einen richtigen Gebrauch der drei letzten Figuren sicherzustellen, erwägt man ferner, daß bei der heutigen Masse sachlichen Lernstoffes kaum Jemand Zeit und Lust findet, sich auf ein nach jenen Regeln und Cautelen eingerichtetes Denkverfahren einzuüben, so wird gerade der Freund und Schätzer der Syllogistik sich zu dem Wunsche gedrungen fühlen, daß man sich auf den Gebrauch der ersten Figur beschränke, um die syllogistische Beweisform bei Ehren zu erhalten und ihr jene Geltung zu sichern, welche sie im Interesse solider Wissenschaftlichkeit für immer zu behaupten hat.

Die drei Sätze, aus welchen der Syllogismus sich zusammensetzt, haben eine gewisse Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit den drei kategorischen Formen des Seins;[1] diese Ähnlichkeit betrifft das allgemeine Wesen des Syllogismus, welches sich aber nach Verschiedenheit der speciellen Argumentationsmodi mannigfach modificirt. Die allgemeine Form des Syllogismus hat zu ihrem nächsten Principe die Aufzeigung der Identität des Terminus medius mit dem Subjecte und Prädicate des zu erweisenden Satzes. Diese (unvollkommene) Identität tritt aber auf mannigfache Weise an's Licht je nach Beschaffenheit der Materie des Syllogismus, d. h. dessen, was in den Prämissen des Syllogismus enthalten ist. Aus der besonderen Art des Enthaltenseins resultiren fünf besondere innere Modi der Argumentation, welche sich auf die innere Ordnung des Seins in was immer für einer Form desselben beziehen. Diese Modi sind jene der Addition, Subtraction, Proportion, Integration und des Regresses oder Circulus solidus. Der Modus

predicato, o il predicato in subjetto, e però s'introduce una conversione mentale, che non è espressa nello stesso sillogismo. Logica, § 610.

[1] Logica, § 644.

der Addition beſteht in der Summirung der Ausſagen der Vorderſätze;[1] er läßt eine beliebig große Zahl von Schlußprämiſſen zu, welche die zu ſummirenden Prädicate, Subjecte, poſitiven oder negativen Quantitäten enthalten. Da in der nach dem Modus additionis ſich vollziehenden Schlußweiſe der Terminus medius fehlt, ſo iſt kein eigentlicher Syllogismus, ſondern ein Enthymema vorhanden, in welchem der Vorderſatz des Syllogismus ſtillſchweigend vorausgeſetzt wird; dieſer Vorderſatz iſt in dem dialektiſchen Principe des Schlußmodus per additionem gegeben,[2] welcher letztere in Folge deſſen dem Begriffe eines Syllogismus independens entſpricht.[3] Es läßt ſich ihm aber auch die Form eines Syllogismus dependens[4] geben, in welchem nicht das dialektiſche Princip, ſondern der in den Vorderſätzen des Schluſſes nicht angegebene allgemeine Begriff, welcher mit dem Prädicate des Schlußurtheiles zu verbinden iſt, ſtillſchweigend ſupplirt und als Oberſatz des Schluſſes vorausgeſetzt werden muß.[5] Auf den Schlußmodus per additionem iſt auch das Inductionsverfahren zurückzuführen.[6]

Der Schlußmodus per subtractionem[7] läßt nach der Vierzahl der Dinge, auf welche das menſchliche Denken ſich beziehen

[1] P. e., dopo aver ammesso che „Pietro è uomo modesto", e di poi che „Pietro è uomo religioso", si conchiude, che „dunque Pietro è uomo modesto e religioso". Logica, § 646.

[2] Il principio dialettico speciale si è: „La somma di più cose singulari è uguale a tutte prese insieme"; ovvero: „Le parti prese nella loro unione sono uguali al tutto." Logica, § 648.

[3] I sillogismi independenti sono quelli, ne' quali una delle tre proposizioni contiene la ragione che giustifica la deduzione della conseguenza. Logica, § 548.

[4] I sillogismi dependenti sono quelli, ne' quali ragione (ſiehe vor. Anm.) rimane sottintesa, e però essi dipendono da una ragione dialettica non espressa nel sillogismo stesso. Ivi.

[5] Die Vorderſätze lauten z. B.: Pietro sa sostenere il dolore, Pietro sa far cose ardue, der Schlußſatz: Dunque Pietro è un uomo forte. Der hier ſtillſchweigend vorausgeſetzte Oberſatz lautet: Uomo forte è colui che sa patire e sa far cose ardue. Logica, §§ 647 e 651.

[6] L'induzione è quell' operazione, colla quale la mente dall' osservazione d'un gran numero d'individui, ne' quali si rinviene lo stesso fatto, conchiude attribuendo un tal fatto all' intera specie, a cui quegl' individui si riferiscono. Logica, § 652.

[7] Das dialektiſche Princip desſelben lautet: Il residuo è uguale al tutto da cui sia stato levato qualche cosa. Logica, § 657.

kann,[1] vier Unterarten zu: a) Eruirung des Schlußurtheiles durch Ausschluß alles dessen, was nicht zur Sache gehört; b) Erweis der Richtigkeit einer denkbaren Behauptung aus der Unmöglichkeit ihrer Voraussetzung;[2] c) Dahingestelltseinlassen einer zwar nicht absurden, aber schwach begründeten oder unbegründeten Behauptung; d) Aussprache der Zustimmung zu einer Behauptung nach Wegräumung der gegen sie vorgebrachten Zweifel.[3]

Die Argumentation per modum proportionis[4] ist im Allgemeinen die Schlußweise a minori ad majus und umgekehrt, und wird von Rosmini mit specieller Beziehung auf Größenverhältnisse, Mengenverhältnisse und Mächtigkeitsverhältnisse beleuchtet. Er unterscheidet ferner zwischen gewissen und probablen Schlüssen dieses Argumentationsmodus und kommt hierbei auf die arithmetischen Functionen des Multiplicirens und Dividirens zu sprechen, welche beide in diesem dritten Argumentationsmodus vereiniget seien.[5] Einer ingeniösen Handhabung der drei bisher erwähnten Argumentationsmodi (Addition, Subtraction und Proportion) sind nach Rosmini die bis jetzt erfundenen Rechnungsmethoden der höheren Mathematik zu verdanken.

Eine überaus wichtige Bedeutung weist Rosmini dem Argumentationsmodus per integrationem bei, mittelst dessen aus dem Vorhandensein einer bekannten Sache auf jenes einer nicht in die

---

[1] Nell' ordine dell' umana intelligenza si possono distinguere quattro cose: 1. idee od oggetti, 2. affermazioni possibili, 3. assensi, 4. dubbj. Logica, § 658.

[2] Sia proposta una proposizione assurda p. e. c'è un numero infinito. Quando la mente è pervenuta a vedere che tra il concetto di numero e quello d'infinito c'è ripugnanza, conchiude che quella proposizione è nulla, tendendo a unire cose che non hanno un possibile nesso tra loro, che non esiste l'affermazione possibile necessaria a costituire una proposizione. Logica, § 665.

[3] Accade questo nelle proposizioni disgiuntive e nelle condizionali che alle disgiuntive si riducono. Logica, § 670.

[4] La proporzione si fa nell' argomentare, ogni qualvolta conoscendosi la ragione quantitativa di due termini, s'induce qual deva essere la ragione quantitativa d'un terzo termine cognito ad un quarto termino Logica, § 673.

[5] Le operazioni della moltiplicazione e della divisione, prese isolatamente appertengono all' Aritmetica, ma alla Logica che analizza l'operazione del pensiero, appartiene la sola proporzione, che contiene entrambi, benchè non s'esprima in carta dell' Aritmetico, perchè non è necessario moltiplicar l'unità. Logica, § 679.

Erfahrung fallenden anderen Sache als denknothwendiger Erklärungsursache des Vorhandenseins der bekannten Sache geschlossen wird. Die der Metaphysik, der natürlichen Theologie und rationalen Kosmologie angehörigen Sätze werden vornehmlich durch diesen Argumentationsmodus erwiesen.[1] Er bewährt sich auch im Bereiche der contingenten Wirklichkeiten als ein überaus fruchtbarer Argumentationsmodus, obschon es sich da nicht um Ermittelung denknothwendiger Ergänzungen des in der Erfahrung Vorliegenden, sondern um probable Analogieschlüsse und geniale Conjecturen handelt, welche sich gemäß dem dieser Argumentationsweise zu Grunde liegenden Principe[2] durch ihre innere Wahrscheinlichkeit empfehlen. Der unübersehbare Reichthum der Zusammenhänge in der Ordnung des Seienden erklärt neben der Vielfältigkeit der Anlässe, auf den Argumentationsmodus per integrationem zu recurriren, auch die Unmöglichkeit einer allseitigen und erschöpfenden Anwenduug desselben. Zu einem in sich geschlossenen Systeme von Erkenntnissen, wie es die Philosophie anstrebt, verhilft nicht dieser, sondern der letzte der oben erwähnten fünf speciellen Argumentationsmodi, der auf den Synthetismus der Natur gestützte Circulus solidus oder Regressus,[3] dessen Wesen darin besteht, von der durch die virtuelle Erkenntniß des Ganzen vermittelten actuellen Erkenntniß des Einzelnen zur actuellen Erkenntniß des Ganzen fortzuschreiten, so daß die Erkenntniß des Ganzen Ausgang und Ziel des Erkenntnißprocesses constituirt. In der Ontologie findet einzig dieser Argumentationsmodus Anwendung; er wird aber auch in allen anderen Theilen der Philosophie als Grundmodus des Denkverfahrens vorausgesetzt.[4] Der unmittelbare oder mittelbare Einfluß Vico's auf Rosmini liegt in diesem Punkte offen da.

---

[1] Logica, §§ 383 sgg.

[2] Quest' argumentazione al pari delle tre precedenti si fonda sull' ordine intrinseco dell' essere, e quindi sul principio universale, che „la mente non può concepir nulla, che sia opposto all' ordine intrinseco dell' essere", la quale è un' altra forma del principio di cognizione. Logica, § 681.

[3] Logica, §§ 701 sgg.

[4] Rosmini macht (Log. § 702, not. 1) bei dieser Gelegenheit auf Zabarella aufmerksam, welcher die Bedeutung des Circulus solidus hervorhob, und zugleich auch nachwies, daß Aristoteles sich der praktischen Verwerthung desselben nicht entzog, indem er ganz wohl fühlte, daß eine Erkenntniß der Natur ohne Rückgang auf einen über ihr stehenden Causalgrund sich nicht bilden lasse, und eine Physik ohne Metaphysik unmöglich sei. — Über Zabarella's Schrift de regressu, auf

Die Logik hat es sprachlich mit den Thätigkeiten der Ratio zu thun; die Thätigkeit der Ratio läßt sich von jener des Intellectes nicht ablösen, da sie auf Intuition und Perception gestützt ist, und die Ratiocination in einer continuirlichen Application des intellectuellen Lichtes auf die Acte und Objecte der reflexiven Denkthätigkeit besteht. Die im Lichte der Seinsidee vor sich gehende ratiocinative Thätigkeit setzt sich aus Acten der Perception, Intuition, Reflexion, des Urtheilens, Zustimmens, Deducirens und Argumentirens zusammen, welche auf die mannigfachste Art in einander verschlungen sind und in dieser ihrer Verbindung und Verkettung mit einander dasjenige ergeben, was in der Sprache der Logik Ragionamento disteso heißt.[1] Das Geschick einer geregelten Leitung einer zusammenhängenden vielgliedrigen Denkentwickelung nennt man Methode, deren sich je nach Verschiedenheit des durch die geregelte Leitung angestrebten Zieles drei Hauptarten unterscheiden lassen, die demonstrative, inventive und didaktische Methode. Jede derselben folgt ihren eigenen Regeln und faßt besondere Unterarten in sich; so faßt die demonstrative Methode die probative, apologetische und polemische Methode unter sich, die inventive Methode die experimentale, deductive, kritische, hermeneutische u. s. w., die didaktische Methode die doctrinale und educative. Da alle logische Demonstration auf den Syllogismus gestützt ist, so hat es die Auseinandersetzung der Lehre von der demonstrativen Methode vornehmlich mit der Erörterung der Bedingungen eines beweiskräftigen Syllogismus zu thun. Die Demonstration ist die Erzeugerin des Wissens; das auf letzte und höchste Gründe zurückgeführte und aus demselben erklärte Wissen heißt Wissenschaft.[2] Rosmini kann hier nicht umhin, an der aristotelischen Definition der Wissenschaft zu bemängeln, daß in ihr, statt von Gründen (ragioni), von Ursachen (cause, αἰτίαι) des Gewußten die Rede sei.[3] Es hänge dieß mit der Ansicht des Aristoteles zusammen, daß die Principien, auf welche sich der Syllogismus stütze, durch Induction von den particulären Dingen abgezogen würden; der menschliche Geist könne jedoch von den particulären Dingen nichts inductiv gewinnen, ohne jene Dinge geistig percipirt zu haben, und

welche sich Rosmini l. c. speciell bezieht, ist Genaueres zu finden bei Labanca, studio storico sopra Giacomo Zarabella (Neapel, 1878), pp. 59—74.

[1] Logica, § 749.

[2] Logica, § 826.

[3] Logica, § 829.

mit der geistigen Perception ist bereits der Allgemeingedanke gesetzt. Man habe demnach dafürzuhalten, daß Aristoteles sich die Induction mit Hilfe eines angebornen Verstandeslichtes zu Stande kommend dachte; bekannte er doch selber, daß sich die Wissenschaft nur auf das Allgemeine, Nothwendige und Ewige stützen könne. Der letzte Grund, aus dem etwas erkannt werden soll, ist die Idee des Seins, in deren Lichte das Seiende erkannt wird; der explicite Rückgang auf die Idee als den letzten Erkenntnißgrund der im Lichte der Idee gewonnenen Erkenntniß macht diese zur Wissenschaft. Dieß gilt von der Wissenschaft als durchgebildetem subjectivem Denkhabitus, dessen Träger von Plato τετράγωνος, von Aristoteles ἀμετάπτωτος genannt wird. Nach seinem objectiven Denkinhalte in's Auge gefaßt, gliedert sich das menschliche Wissen in ein System besonderer Wissenschaften aus, derenjede ihr besonderes specifisches Princip hat; über ihnen steht die Philosophie als die Wissenschaft der schlechthin ersten Principien, welche, soweit es sich um die letzten Principien des Erkennens handelt, in der Ideologie — soweit es sich um die höchsten Realgründe des Seienden handelt, in der rationalen Theologie wurzelhaft enthalten sind.

Mit besonderer Ausführlichkeit wird von Rosmini die Lehre von der inventiven Methode behandelt.[1] Der Arte d'inventare läßt er als Wegbereiterin die Arte d'imparare vorausgehen, als deren Mittel er Sprache und Schrift, Beobachtung und Experiment, sowie die Ausbildung des reflexiven Denkens umständlich bespricht. Den Begriff der Invention betreffend, betont Rosmini, daß es sich nicht um eine Creation der Wahrheit oder um Erfindung absolut neuer Wahrheiten unter völligem Abgange von irgend welchen bereits gegebenen Prämissen derselben handeln könne, sondern nur um ein Finden des Unbekannten oder unzureichend Gekannten auf Grund des bereits vorhandenen Wahrheitsbesitzes. Er vertheidiget ferner den Syllogismus als geeignetes Mittel zur Entdeckung neuer Wahrheiten unter Berufung auf Euler's Auctorität gegen Baco von Verulam, welcher dem von ihm als unnütz verworfenen Syllogismus das Inductionsverfahren als das alleinzige Mittel der Invention substituirte; de Maistre sei mit seiner Polemik gegen Baco in diesem Punkte vollkommen im Rechte gewesen.[2]

[1] Logica, §§ 866—1012.

[2] Auch Hegel verurtheilte das syllogistische Verfahren: Il vizio, che l'Hegel trova nel sillogismo ordinario si riduce a questo, che il sillogismo ordinario

Der Logik obliegt nicht bloß, das denkrichtige Verfahren in der Gewinnung und Ausbildung der menschlichen Erkenntnisse darzulegen und zu beleuchten, sie hat auch die Mittel zur Prüfung der Richtigkeit der gewonnenen Erkenntnisse darzubieten und die Schutzmittel gegen die Irrungen des menschlichen Denkens anzugeben. Dieß führt auf die Lehre von den Kriterien der menschlichen Erkenntniß.[1] Rosmini unterscheidet zwischen Wahrheits- und Gewißheitskriterien; als das Gemeinsame beider bezeichnet er, daß mittelst ihrer Wahres von Falschem unterschieden werde. Die näheren erklärenden Angaben über beide führen aber darauf hin, daß das Wahrheitskriterium als Regulativ bei der Bildung von Sätzen, das Gewißheitskriterium als Regulativ bei der Prüfung schon vorhandener Sätze und Erkenntnisse dient. Die Wahrheitsregel ist dem Menschen angeboren und an sich untrüglich; in der Anwendung derselben aber können Irrthümer und Mißgriffe unterlaufen. Das angeborne Wahrheitskriterium ist die vom menschlichen Intellecte angeschaute Seinsidee, welche als Causa formalis der menschlichen Erkenntnisse dieselben wahr macht. Die Wahrheit der Seinsidee kommt auch allen von den realen Dingen abstrahirten Elementarideen des Seins, d. i. den Ideen der Einheit, der Zahlen, der Möglichkeit, Universalität, Nothwendigkeit, Immutabilität, Absolutheit, des Ganzen und der Theile u. s. w. zu. Da aber keine dieser Ideen das ganze Sein umfaßt, so ist in Bezug auf dieselben der Möglichkeit eines Irrthums Raum gegeben, sofern irgend eine derselben für das ganze Sein genommen und auf diese falsche Identification eine Ratiocination gestützt wird; die obersten Principien der Ratiocination selber sind untrüglich. Denn diese Principien sind nichts Anderes, als das Sein, sofern dasselbe Object und Act des Urtheiles ist; als Object liefert es Subject und Prädicat, als Act die Copula des Urtheiles. Die Urtheile, die einzig mittelst des indeterminirten Seins gebildet werden, sind nothwendig wahr, alle auf das determinirte Sein bezüglichen Urtheile sind dann und soweit wahr, als sie implicite in jenen obersten Urtheilen enthalten sind. Dasselbe gilt in seiner Weise von den Urtheilen, welche unter die aus den Elementarideen

condanna il suo sistema, escludendo la perpetua sua preoccupazione, che la realità si contenga come realità nell' identità; ovvero che il subjettivo e l'objettivo sieno due determinazioni del pensiero stesso e però nel pensiero umano s'identifichino. Logica, § 1096.

[1] Logica, §§ 1039 sgg.

des Seins sich ergebenden Principien subsumirt werden. Bei der Prüfung der unter Application der höchsten Denkprincipien gebildeten Sätze und Urtheile handelt es sich darum, zu ermitteln, ob dasjenige, was in denselben ausgesagt wird, gerade so viel, nicht mehr und nicht weniger vom Sein enthalte, als mit dem Gegenstande der Aussage vereinbar ist. Enthalten sie genau so viel, so sind sie virtuell vollkommen in der obersten aller Aussagen über das Sein enthalten, somit vollkommen wahr. Die Prüfung der Wahrheit fällt dem reflexiven Denken zu, welches den Gegenstand der Aussage mit dem über ihn ausgesprochenen Urtheile zu vergleichen hat. Kennt man die Natur des Subjectes und Prädicates, so ist jene Vergleichung nicht nöthig, sondern es läßt sich ohne dieselbe durch eine bloße Reflexion des Denkens feststellen, ob das Prädicat genau so viel, nicht mehr und nicht weniger Sein dem Subjecte attribuire, als der Begriff des letzteren involvirt.

Indeß, nicht alle Urtheile lassen sich durch nachträgliche Prüfung in gleicher Weise verificiren.[1] Man unterscheidet unmögliche Urtheile, vollkommen verificable Urtheile (giudizj accertabili), Urtheile der reinen Möglichkeit (giudizj meramente possibili). Unmögliche oder absurde Urtheile sind jene, welche eine unmögliche Vereinigung von Subject und Prädicat aussprechen; sie sind eigentlich keine Urtheile, wol aber ist der ihre Nichtigkeit aussprechende Satz ein wirkliches Urtheil. Die möglichen Urtheile, welche in der Mitte zwischen den unmöglichen und vollkommen verificablen Urtheilen stehen, unterscheiden sich von letzteren dadurch, daß das Wirklichsein des Denkbaren und Möglichen, welches sie aussagen, durch ein anderes Urtheil, und zwar durch ein auf Anschauung beruhendes Urtheil ermittelt werden muß. Eine derartige Verification ist zur Ausschließung von Irrthümern nothwendig, wenn das mögliche Urtheil nicht eine bloße Denkbarkeit des Ausgesagten, sondern eine nicht ausreichend begründete Thatsächlichkeit ausspricht.

Eine besondere Classe der möglichen Urtheile wird durch die Probabilitätsurtheile constituirt,[2] in welchen aus dem oftmals wahrgenommenen Begleitetsein eines bestimmten Sachverhaltes von einem anderen der Schluß gezogen wird, daß der erstere Sachverhalt als Anzeichen der Existenz dessen, was mit ihm vergesellschaftet zu sein

[1] Logica, §§ 1066 sgg.

[2] Logica, §§ 1073 sgg.

pflegt, anzusehen sei. Man unterscheidet rationale und experimentale Probabilitäten; erstere zerfallen wieder in philosophische und mathematische. Die philosophische Probabilität stützt sich auf Erwägungen, welche aus der natürlichen Beschaffenheit zweier in Verbindung mit einander auftretender Entitäten abgezogen werden; die mathematische Probabilität lediglich auf den numerischen Calcul. Da dieser von der Natur und Potentialität der Dinge abstrahirt und den numerischen Werth der Dinge häufig genug nicht exact auszudrücken vermag, so ist die Anwendbarkeit desselben sehr begränzt. Die zwei Hauptdaten, auf welche der mathematische Probabilitätscalcul sich stützt, sind: 1. Die regelmäßige periodische Wiederkehr bestimmter Vorkommnisse unter gewissen sie begleitenden Umständen. 2. Die Zahl der bekannten Ursachen, welche geeignet sind, einen bestimmten Vorgang zu causiren; wenn z. B. in einer Urne drei weiße Kugeln sammt einer schwarzen sich befinden, so ist es dreimal wahrscheinlicher, daß eine weiße Kugel aus der Urne gezogen werde, als die schwarze. Allein gerade dieses Beispiel beweist die Unsicherheit des Calculs, welcher von zufälligen, das Ergebniß modificirenden Ursachen, wie jenes der willkürlichen Handbewegung, abstrahiren muß. Rosmini glaubt deßhalb die von Laplace gegebene Definition der mathematisch bestimmbaren Probabilität als nicht exact bemängeln zu müssen.[1]

Die Unzureichendheit der Gewißheitskriterien in der Prüfung von Urtheilen, welche sich nicht vollkommen verificiren lassen, involvirt eine Gefahr zu irren nur insoweit, als der Mensch vorschnell Urtheilen zustimmt, von deren Annahme ihn die besonnene Reflexion abhalten sollte; die Schuld des Irrthums liegt hier auf Seite des Willens, nicht auf Seite des Verstandes, oder ist doch sicher nicht auf Rechnung der natürlichen Organisation des menschlichen Erkenntnißvermögens zu setzen,[2] daher der grundsätzliche Skepticismus eine durchaus verfehlte

[1] La definizione che dà il sig. Laplace della probabilità nella sua Teoria analitica e nel suo Saggio filosofico sulla probabilità non è esatta; poichè egli definisce la probabilità: „il rapporto del numero de' casi favorevoli a quello di tutti i casi possibili." Questa definizione non comprende che la probabilità speciale tratta dal numero degli eventi favorevoli e contrarî, e non quella tratta delle cause, che egli stesso poi introduce. Logica, § 1079, not. 1.

[2] Rosmini gibt zu, daß der gefallene Mensch unverschuldeterweise irren könne, woraus aber nicht folge, daß er unverschuldeterweise irren müsse: Da questo appunto deriva, che l'uomo ha bisogno d'altri soccorsi per assicurarsi

Doctrin ist.[1] Die ersten als Skeptike auftretenden Philosophen hatten sich augenscheinlich nicht zur Essenz der Wahrheit, d. i. zur Idee des Seins erhoben; ohne auf die Evidenz dieser höchsten Idee irgendwie zu advertiren, erörterten sie die Frage über Wahrheit und Gewißheit der menschlichen Erkenntniß mit Beziehung auf Erkenntnißobjecte, in welchen der Seinsgedanke mehr oder weniger eingeschränkt sich darstellt, zunächst mit Beziehung auf die rein sinnliche Wirklichkeit. Das Haften am sinnlich Erscheinenden ist ein charakteristischer Zug des Skepticismus, wie in der Geschichte des Pyrrhonismus und der an denselben sich anschließenden späteren Secten deutlich hervortritt. Arcesilaus, welcher die stoische Gewißheitslehre bestritt, wußte die Stoiker bei ihrer schwachen Seite zu fassen, weil diesen das Körperliche das einzig Gewisse war. Epikur glaubte den Angriffen, welchen die Stoiker zufolge ihrer Unterscheidung zwischen reellen und bloß phänomenalen Sinnesobjecten von Seite der Skeptiker ausgesetzt waren, dadurch zu entgehen, daß er alles sinnlich Erscheinende für wahr und wirklich erklärte; die Aristippianer, welche dem äußeren Sinnenscheine mißtrauten, stützten sich auf den inneren Sinn und erklärten die subjectiven Affectionen als etwas Reelles. Die Peripatetiker waren dahin gekommen, das gemeinmenschliche Dafürhalten als Wahrheitskriterium aufzustellen. Diese Schwäche und Haltlosigkeit der antiken Philosophie gegenüber den Angriffen des Skepticismus erklärt sich einfach daraus, daß man von der durch Plato errungenen idealen Denkhöhe wieder ganz zur realen Wirklichkeit herabgesunken war, und von der idealen Welt völlig abstrahirend einzig nach der Wahrheit der realen Wirklichkeit fragte. Die Ideen Plato's ließen sich nicht halten, wenn sie nicht auf jene einzige Grundidee reducirt wurden, die durch sich selber evident alle anderen hält und trägt; ähnlich verhält es sich mit den aristotelischen ersten Principien, deren Wahrheit auch nur

della verità in que' casi, nè quali non è preservato dall' errore per natura, come quando può cogliere il vero per un' apprensione immediata dell' essere intuito o intuendolo, o percipiendolo, ma dee fare più operazioni riflesse primo di renderlo a se stesso apprensibile, come quando è necessitato di pervenire per via di molte esperienze e di raziocinî e calcoli. Però circa le verità più necessarie era consentaneo, che lo stesso Creatore venisse in soccorso dell' uomo coll' istituzione sulla terra d'un vivente ed infallibile magistero (Logica, § 1084). Andere Hilfsmittel sind der menschliche Gemeinsinn, die Auctorität einer Vielzahl erprobter Gewährsmänner u. s. w. (Logica, § 1085).

[1] Logica, §§ 1088 sgg.

unter Voraussetzung einer über der realen Wirklichkeit erhabenen intelligiblen Welt gegen skeptische Anstreitungen sich sicherstellen ließ. So war es unausweichliches Geschick der vorchristlichen Philosophie, dem Skepticismus anheimzufallen; es war dem Christenthum vorbehalten, einen neuen Aufschwung des Vernunftdenkens hervorzurufen, die menschliche Vernunft fand eine Stütze im Glauben, das übernatürliche Licht desselben weckte und kräftigte die Zuversicht des Vertrauens auf die natürliche Denkkraft des Menschen. Aber die rein wissenschaftliche Theorie der natürlichen Vernunftgewißheit entwickelte sich nur langsam, und kann insgemein nur dann zur vollendeten Ausgeburt gelangen, wenn die wurzelhafte Identität des Gewißheitsprincipes mit dem Wahrheitsprincipe erkannt wird, und die unter Einem erkannte Evidenz und Nothwendigkeit als Evidenz der Nothwendigkeit erfaßt wird.

Diese Äußerung ist charakteristisch für den von Rosmini eingenommenen philosophischen Denkstandpunkt. Sie besagt, daß die vollkommene Wahrheit und Gewißheit im Bereiche der reinen Idealität zu suchen sei, und das Reale nur insoweit, als es in jenen Bereich hineingerückt sei, an der Wahrheit und Gewißheit der reinen Idealität und Intelligibilität theilhabe. Nun sind aber wir Menschen in den Bereich der realen Wirklichkeit hineingestellt, über welche wir nur kraft unseres Idealdenkens hinausgreifen, ohne daß es uns möglich wäre, den Gesammtinhalt unserer sinnlich-irdischen Lebenserfahrung schlechthin in jene höhere ideale Sphäre hineinzurücken; Idee und Wirklichkeit, Verum und Factum treten für uns auseinander, das Wirkliche macht sich uns nicht unmittelbar durch sich selbst schon auch als Wahres kennbar; und selbst, wenn in der Kraft des reflexiven Denkens das Wahre am Wirklichen objectiv kennbar geworden ist, bedarf es noch eines durch den menschlichen Willen bedingten Zustimmungsactes, kraft dessen das in seiner objectiven Wahrheit Erkannte zur subjectiven Wahrheit für den erkennenden Menschen wird. So wird also die empirische Wirklichkeit durch eine Willensthat mit dem Bereiche der übersinnlichen Idealwelt verknüpft, und der diese Verknüpfung vollziehende Willensact ist der Beginn des Essere morale als der synthetischen Einigung des Essere reale mit dem Essere ideale im zeitlich-irdischen Menschendasein. Man wird sonach nicht fehlen, wenn man die allgemeine philosophische Denkanschauung Rosmini's als idealistischen Moralismus bezeichnet, welcher den Mangel einer eigentlich speculativen

Erkenntniß zu decken hat. Von einer wahrhaft speculativen Erkenntniß kann bei Rosmini schon deßhalb keine Rede sein, weil ihm das Reich der Ideen im Verhältniß zu jenem der realen Wirklichkeit der Bereich der reinen Possibilien ist, deren Complex die indeterminirte Seinsidee ist. Sofern die unbegränzte Vielheit der in der allgemeinen Seinsidee enthaltenen Possibilien die denknothwendige Voraussetzung der begränzten Zahl der realen Wirklichkeiten ist, ist allerdings die Realität und Priorität der idealen Ordnung gegenüber der empirischen Wirklichkeit gewahrt, ein Verstehen der letzteren aber aus concreten Ideen ausgeschlossen, weil die Concretion erst nach der Umsetzung der abstracten Possibilitäten in reale Wirklichkeiten sich vollzieht. Rosmini ist im Wesentlichen über Plato nicht hinausgekommen, in gewisser Beziehung sogar, unbeschadet seiner christlichen Rectification der platonischen Anschauungsweise, hinter denselben zurückgegangen, sofern er durch seine Selbstzurückziehung auf die unbestimmte Seinsidee sich die Möglichkeit einer plastisch-concreten Auffassung der gegebenen realen Wirklichkeit abschnitt. Die Ideen sind ihm nicht die vom idealen Vernunftsinne zu apprehendirenden Gestaltungsmächte der realen Wirklichkeit, sondern einfach nur urbildliche Begriffe der reinen Denkanschauung, und das in der realen Wirklichkeit durchscheinende Ideale nichts Anderes als eine mannigfachst diversificirte Zusammensetzung jener in der allgemeinen Seinsidee implicite enthaltenen urbildlichen Begriffe. Sinn Formen und Bilden hat einzig im Reiche der reinen Intelligibilien statt als Gestalten der in der allgemeinen Seinsidee enthaltenen unerschöpflichen Mannigfaltigkeiten; soweit es sich um den Ausdruck jener unerschöpflich vielen Possibilien in der empirischen Wirklichkeit handelt, kann nur von einem Machen die Rede sein, wobei allerdings dem planvollen Thun und Wirken des allweisen Gottes die gebührende Ehre wird, aber von einem Verstehen der Dinge aus ihrer innersten Tiefe heraus, welche doch nur die dem Wirklichen immanenten göttlichen Ideen sein können, keine Rede sein kann.

Dieses Nichterfassen der dem lebendigen Weltdasein immanenten objectiven Gestaltungsmächte ist nun Ursache, daß Rosmini die Apprehension der Verknüpfung der empirischen Wirklichkeit mit der idealen Ordnung der Dinge zu einem subjectiven Willensacte machen muß, wobei allerdings so viel wahr ist, daß der Aufschwung des menschlichen Denkens zu idealen Conceptionen ein freithätiger Act ist, mittelst dessen das Denken über den Bereich der reinen logischen Denknothwendigkeiten

hinausgreift, um diese den schöpferischen Conceptionen des speculativen Denkens dienstbar zu machen; wahr ist ferner auch, daß der *sittlich* gestimmte Wille einen wesentlichen Mitantheil an jener freithätigen Selbsterhebung des Geistes zu schöpferischen Denkconceptionen *hat*. In Wirklichkeit aber ist jener geistige Aufschwung, in welchem der denkende Geist die ihm eignende Macht eines freithätigen Thuns, Schaffens und Bildens inne wird, weit mehr dem Gehobensein durch eine höhere Macht zu vergleichen; es ist ein Berührtsein und Ergriffensein von der Macht der im Lichte der göttlichen Wahrheit erfaßten Ideen oder göttlichen Gestaltungsmächte, deren Wirken im menschlichen Geiste sich reflectirt und ihn zu einer geistigen Nachbildung ihrer Gestaltungsthätigkeit sollicitirt. Rosmini's angeborne Seinsidee hört in dieser Erklärung der idealen Apperception auf, ein Object der Anschauung zu sein, und verwandelt sich in den durch die gesammte Geistwelt ausgegossenen Lichtäther der göttlichen Wahrheit als Lebenselement der Geister; damit ist dann die von Rosmini noch in einem letzten Reste festgehaltene Fiction angeborner Ideen principiell und vollkommen beseitiget, und das geistige Denkleben in höherem Sinne auf den Boden der reinen Thatsächlichkeiten gestellt. Denn die menschlichen Ideen sind keine Erfindungen, sondern Findungen und Schauungen eines vom göttlichen Hauche inspirirten und über die alltägliche Wirklichkeit emporgehobenen Denkens; sie können aber als Findungen nur im lebendigen Contacte des Geistes mit der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit im menschlichen Denken aufleuchten. Da die Idee in der Wirklichkeit niemals vollkommen aufgeht, sondern einen über dieselbe hinausreichenden Inhalt in sich zurückbehält, so können Ideen auf Grund des Wirklichen nur inducirt, nicht aber demonstrativ erwiesen werden; Rosmini's Verkennung des specifischen Unterschiedes des Inductionsverfahrens von der syllogistischen Demonstration ist unzweifelhaft auf Rechnung seiner Nichterfassung des specifischen Wesens der Idee zu setzen. Der Eifer, mit welchem er für den Syllogismus als die einzig giltige Form wissenschaftlicher Erweisung eintrat, gilt dem Bemühen um die Aufrechthaltung der strengen Objectivität einer wahrhaft wissenschaftlichen Erkenntniß; die menschliche Subjectivität sollte in der Leistung des Assenses, in der freien Zustimmung zu der rein objectiv begründeten Wahrheit zu ihrem Rechte kommen. Dem gegenüber ist nun wol zuzugestehen, daß der nicht demonstrativ erweisbaren idealen Conception von vorneherein ein subjectivistisches

Moment anhafte; es liegt indeß in der Natur der Sache, daß in allen über die exact bestimmbaren Verhältnisse der empirischen Wirklichkeit hinausgreifenden geistigen Apperceptionen sich das persönliche Wesen des inneren Geistmenschen zur Geltung bringt, welches seiner Natur nach individuell modificirt ist und individuell modificirt sein muß, weil kein geschöpflicher Geist eine absolute Totalität ist. Das menschliche Ingenium ist im Unterschiede von dem gegen individuelle Modificationen indifferent sich verhaltenden Intellecte mit einem individualistischen Zuge behaftet und die Originalität der Persönlichkeit wesentlich auf diesen individualistischen Zug gegründet; eine absolute Objectivität der höheren Geisterkenntniß ist demnach überhaupt nicht denkbar, indem der menschliche Geist auch in seinen höchsten Denkaspirationen sich nicht in die absolute Mitte der Dinge hineinzuversetzen vermag, und somit seine centralsten Schauungen im Verhältniß zum göttlichen Erkennen immer etwas relativ Eccentrisches an sich haben. Daher ist denn auch die mit der idealen Apprehension verbundene Überzeugtheit nicht die eines absoluten Wissens, sondern vielmehr jene der geistigen Gehobenheit des in einen höheren überzeitlichen Zusammenhang der Dinge entrückten Denkens, welches sich in der stets nur relativen Erfassung desselben von einer höheren Macht gehalten und getragen fühlt. In dem Bewußtsein, in einen höheren überzeitlichen Zusammenhang der Dinge geistig versetzt zu sein, bezeigt sich dem in seinem idealen Aufschwunge von einer höheren Macht ergriffenen Denken unmittelbar durch sich selbst die Objectivität seiner Apprehensionen. Die eigenartige Einigung von Objectivem und Subjectivem in der idealen Apprehension ist eben nur Reflex der Eigenart des menschlichen geistigen Seins selber als eines persönlichen selbstigen Seins, zu dessen Wesen es gehört, auf sich selbst gestützt über sich hinauszugreifen, und im Elemente idealer Apprehensionen sein universalistisches Wesen auf eine individuell concrete Weise zu gestalten und zum lebendigen Selbstausdrucke zu bringen.

Rosmini's Beiseitesetzung der von Vico in echt italienischer Weise betonten Bedeutung des menschlichen Ingenium hatte ohne Zweifel ihren Grund in einem ungebührlichen Überwiegen des reflexiven Denkens, in welchem wie die geistige Stärke, so auch die Schwäche seiner philosophischen Denkunternehmungen lag. So ist auch seine Lehre von der subjectiven geistigen Überzeugtheit, mit welcher er seine logische Doctrin sich abschließen läßt, ein Product seiner vorwiegend reflexiven

Betrachtungsweise, welche eine Menge sinnreicher, in anthropologischer
nd pädagogischer Beziehung beachtenswerther Bemerkungen bringt,
ährend das aus der Persönlichkeitsidee zu verstehende eigentliche Wesen
r geistigen Überzeugtheit in ihr völlig zersetzt und dem geistigen
licke entzogen ist. Ihm zerfällt die menschliche Überzeugtheit in eine
f die natürliche Thätigkeit des Geistes gestützte und in eine persönlich
ollte Überzeugtheit. Nun läßt sich allerdings nicht in Abrede stellen,
ß es außer der auf Gesinnung und Charakter beruhenden Überzeugtheit
ch ein grundsätzliches Dafürhalten rein theoretischer Art gebe, welches
Fällen, wo eine wissenschaftliche Evidenz nicht zu gewinnen ist,
rch eine der vollkommenen Gewißheit sich annähernde Wahrscheinlichkeit
timmt sein kann; man wird aber ein solches Dafürhalten nur in
eigentlichem Sinne eine Überzeugung nennen können, da es die
öglichkeit einer abweichenden Ansicht nicht ausschließt und nicht auf
em Willensentschlusse, sondern auf einem Judicium mentis beruht,
lchem zufolge jeder Vernünftige und Besonnene dem durch die
ichtigsten Gründe unterstützten Dafürhalten den Vorzug vor jeder
on abweichenden Meinung einräumt. Man kann ferner auch von
er geistigen oder wissenschaftlichen Überzeugtheit dessen sprechen,
lcher an einer bestimmten Ansicht festhält, weil die für dieselbe
echenden Gründe ihm einleuchtend erscheinen und der Gedanke an
Möglichkeit, daß es sich anders verhalten könnte, in ihm nie erwacht
; indeß auch ein solches Dafürhalten läßt sich nur in uneigent-
em Sinne eine Überzeugung nennen, da es auf keiner subjectiven
elbstthat des Geistes beruht, und wofern es gegen nachfolgende Auf-
rungen abweichender Art festgehalten werden wollte, sogar in ein
chtüberzeugtseinwollen umschlagen würde. Von Überzeugung und
erzeugtheit im eigentlichen Sinne des Wortes läßt sich allüberall
r dann und insoweit sprechen, als Gesinnung und Charakter auf
s Dafürhalten des Menschen Einfluß nehmen; diesem Einflusse ist
er dort Raum gegeben, wo es sich um nicht exact bestimmbare und
finirbare Dinge handelt, und daher die persönliche Selbstentscheidung
d Selbstentschließung des Menschen den Ausschlag geben muß. Zu
ner derartigen Selbstentscheidung kommt es aber nur auf Grund idealer
pprehensionen; alle Überzeugtheit im wahren Sinne des Wortes steht
f dem Grunde idealer Apprehensionen, Gesinnung und Charakter sind
kundungen der lebendigen Macht der Idee im menschlichen Zeit-
ein, und die lebendigen Zeugnisse der Wahrheit des philosophischen

Idealismus, welcher die höchste Denkaufgabe des Menschen in der Eruirung, Beleuchtung und Vertretung der das gesammte menschliche Zeit- und Weltdasein durchwaltenden Mächte einer höheren überzeitlichen Welt und Wirklichkeit erkennt.

Von einem Idealismus solcher Art ist nun bei Rosmini keine Rede; er ist vielmehr durch die Rosmini'sche Dreitheilung des Seins in das Essere ideale, reale und morale von vorneherein ausgeschlossen. Das Essere reale ist nur das Wirkliche als solches in seinem Unterschiede vom Idealen im Gedanken (Essere ideale) und vom Idealen in der That (Essere morale). Soweit das vom Intellecte angeschaute Essere ideale eine objective Realität hat, liegt dieselbe außer und über den Weltdingen; eine Immanenz der Ideen in den Dingen ist durch Rosmini's absolute Ablehnung des Universale in re[1] schlechthin ausgeschlossen. Es handelt sich daher auch für Rosmini bei der philosophischen Apprehension des Wirklichen nicht um ein Verstehen desselben aus den in demselben sich verwirklichenden Ideen, sondern um eine Hineinnahme desselben in die Formen des rationalen Vernunftdenkens, die nichts Anderes, als Determinationen der Seinsidee mit Beziehung auf den Gedanken des Realen im Allgemeinen und auf die speciellen Determinationen des Realen im sinnlichen Weltdasein sind. Daher seine Unterscheidung zwischen reinen und gemischten Ideen (idee non pure), welch letztere mit einem durch Empfindung percipirten Erkenntnißinhalte versetzt sind. In beiden Arten von Ideen aber wird das Wirkliche als etwas außer dem Gedanken Seiendes vorausgesetzt; der Gedanke ist nur die Form, welche das Wirkliche im menschlichen Intellecte hat. Damit will Rosmini die Grunddifferenz zwischen seiner Doctrin und dem Hegel'schen Panlogismus fixirt haben. Die Frage ist nur, ob Rosmini's Gedankenmittel ausreichen, sich der Wahrhaftigkeit des Seins der menschlichen Erfahrungsobjecte zu versichern; es hat nämlich bei ihm den Anschein, als ob das außer und über dem Intellecte wesende Sein, wie es den Intellect macht, so auch die in die Formen der intellectiven Thätigkeit gefaßten Dinge mache, so daß sie, von dem sie machenden Sein als ihrer wesentlichen Form losgetrennt gedacht, nichts sind. Wir werden die Antwort auf diese Frage in der Darlegung der Ontologie Rosmini's finden; so viel darf aber vorläufig schon gesagt werden, daß es vom Denk-

[1] Vgl. unsr. Abhandlung: „Rosmini's Stellung" u. s. w., S. 11 ff.

andpunkte Rosmini's aus viel leichter ist, sich der Realität des abso-
uten überweltlichen Seins, als jener der außergöttlichen Weltdinge
nd namentlich der sinnlichen Erfahrungswelt zu vergewissern. Der
runb dessen liegt in seiner mehrerwähnten absoluten Verwerfung des
niversale in re, d. i. in der Nichterfassung der Ideen als der dem
itlichen Weltdasein immanenten Wirkungsmächte.

Rosmini bekennt von sich, daß er in seinen philosophischen For-
ungen an den Stand der Ideenlehre angeknüpft habe, wie er ihn
der Zeit seines ersten jugendlichen Aufstrebens vorfand; als ein
sentlichstes Ergebniß der Entwickelungsgeschichte der philosophischen
ıtersuchungen über den Ursprung der menschlichen Ideen erkannte er
alebranche's Lehre von der Primität der Seinsidee, an welcher er
r zu bemängeln hatte, daß sich Malebranche den Unterschied zwischen
: indeterminirten Seinsidee und der Idee des absoluten Seins nicht
r zu machen vermocht habe. Die unbestimmte Seinsidee im Unter-
iede von der Idee des absoluten Seins als absolute Voraussetzung
d Erklärungsursache des gesammten intellectiven Denklebens nach-
weisen, bezeichnet Rosmini als die Grundaufgabe seiner selbsteigenen
losophischen Forschung, und die mit der Lösung dieser Grundaufgabe
vonnenen Ergebnisse sind maßgebend für die weitere Gestaltung
ıer gesammten philosophischen Lehre. Die Grundthesis der Rosmini-
:n Philosophie lautet, daß die unbestimmte Seinsidee, und zwar
ter allen Ideen des menschlichen Geistes einzig sie, eine angeborne
ee sei.[1] Als eine solche erweist sie sich denknothwendig durch die
möglichkeit, ihr Vorhandensein im menschlichen Geiste auf irgend
e andere Weise zu erklären; sie läßt sich weder aus der sinnlichen
fahrung, noch aus dem menschlichen Innewerden der selbsteigenen
istenz ableiten; sie kann auch nicht, wie Locke will, durch Reflexion
›ildet sein; sie beginnt endlich in unserem Geiste nicht erst, wie es
ch Reid erscheinen möchte, mit dem Acte der Perception zu existiren.
ezüglich der zwei letzteren Erklärungsweisen ist auf Rosmini's Kritik
r Erkenntnißtheorie Locke's und Reid's zurückzuverweisen.[2] Die seiner-
it von d'Alembert und von Falletti, dem italienischen Übersetzer
ondillac's,[3] vertretene Ansicht, daß die Seinsidee mit der Selbst-

[1] Nuovo saggio sull' origine delle idee, §§ 413 sgg.

[2] Siehe Oben SS. 126 ff.

[3] Saggio sopra l'origine delle umane cognizioni dell' abbate Condillac
dotto . . . col'e osservazioni critiche di Tomaso Vincenzo Falletti. Rom, 1784.

wahrnehmung des menſchlichen Ich gegeben ſei, wurde zwar noch von Galluppi wiederholt, aber, wie Rosmini beifügt, von ihm ſelber ernſtlich in Zweifel gezogen,[1] oder eigentlich förmlich widerlegt. Gegen eine Ableitung der Seinsidee aus der ſinnlichen Erfahrung aber ſpricht die Objectivität,[2] Poſſibilität oder Idealität,[3] Einfachheit,[4] Einheit oder Identität,[5] Univerſalität und Nothwendigkeit,[6] Immutabilität und Äternität[7] des indeterminirten Seinsgedankens, und endlich auch die

---

[1] Rosmini citirt Galluppi's eigene Worte aus deſſen Saggio sulla critica della conoscenza: „Lo spirito, sebbene incominci le sue operazioni della percezione dell' esistenze individuali, non può dire: Jo esisto, se non dopo di aver acquistata l'idea universalissima di esistenza; siccome vedendo un fico, un arancio, non dirà è un albero, se non dopo di aver acquistato l'idea generale di albero, se pure dire non si voglia che l'idea di esistenza sia innata in noi. Ma anche in questa ipotesi egli ha bisogna della coscienza di riflessione, per poter dire: Jo esisto." In questo passo — fügt Rosmini bei — l'acuto Calabrese giunge a toccare il vero sistema; non gli manca che il corragio d'afferrarlo. Nuovo saggio, § 438, not. 2.

[2] Le sensazione non ci possono far percepire la cosa come sta in sè, ma solo in relazione con noi: sensazione non vuol dire che modificazione nostra; idea vuol dire concezione di una cosa che esiste independentemente da qualunque modificazione o passione d'altra cosa. Nuovo saggio, § 416.

[3] Le cose meramente possibili non hanno forza nessuna da agire sopra de' nostri organi, e produrci le sensazioni. Dunque le sensazioni non hanno nulla che fare colla nostra idea dell' essere, e non ce la possono in nessun modo somministrare. O. c., § 423.

[4] Ogni sensazione organica ha qualche estensione, avendo sua sede nell' organo esteso; all' opposto un possibile intuito dalla mente, che non ha seco alcuna concrezione corporea, è perfettamente semplice. O. c., § 426.

[5] La mente contempli il corpo umano nella sua possibilità: questo corpo e sempre desso, ov' anco in varî luoghi venga a sussistere realizzandosi, e moltiplicandosi quanto si voglia. I corpi reali diventano molti, il concetto o l'idea del corpo rimane uno sempre: la mente, e, ove si voglia, anche più menti il vedono identico in tutti gl' infiniti corpi umani ch'elleno pensano sussistenti. O. c., § 427.

[6] Ogni singola sensazione è particolare: tutto ciò che sento in essa, è limitato ad essa: l'universale dunque è impossibile trovarsi nella sensazione, o ritrarsi da essa. Il somigliante dicasi del carattere di necessità. Ciò che io contemplo come possibile, intendo assai bene che è necessario; chè non c'è via nè verso da pensare, che il possibile sia mai stato impossibile. La sensazione reale, per lo contrario, può essere e non essere, ell' è accidentale, contingente. O. c., §§ 428. 429.

[7] Ogni ente possibile si presenta alla mente come del tutto immutabile . . . non può pensarlo in altro modo, quasi egli si potesse mutare. . . Conseguenza

Indetermination dieſes Gedankens ſelber.[1] Fügt man weiter noch hinzu, daß die ihrer Natur nach allen anderen Ideen vorausgehende und deren Bildung bedingende allgemeine Seinsidee ebenſowenig mit Kant für eine Emanation unſeres Geiſtes genommen,[2] als etwa aus einem unſere Perceptionen der Dinge begleitenden göttlichen Creationsacte abgeleitet werden kann,[3] ſo bleibt nichts Anderes übrig als dieß, ſie als eine unſerem Geiſte angeborne Idee anzuſehen, und zwar in der Weiſe, daß ſie ſich vom Anfange her dem Geiſte als das Essere possibile präſentirt, obſchon der Geiſt erſt ſpäter, wenn er zum Denkleben erwacht, auf ſie hinblickt, und auch dann nicht das Bewußtſein hat, ſie anzuſchauen, wofern er ſie nicht in abſtractiver Denkthätigkeit zum beſonderen Gegenſtande ſeiner Aufmerkſamkeit macht. Das Eigenthümliche in der Rosmini'ſchen Vorſtellung der Seinsidee beſteht ſonach darin, daß er ſie als Seinsmöglichkeit, und dieſe als ein dem menſchlichen Geiſte ſich präſentirendes Anſchauungsobject faßt, daher ſie, obwol alles Seiende nur in ihr gedacht und aus ihr verſtanden werden kann, doch nicht etwa ein bloßer Gedanke des Geiſtes, ſondern eine vom Geiſte verſchiedene Realität iſt, die erſt in Folge reflexiver und abſtractiver Denkthätigkeit zum Objecte des Gedankens, und damit beziehungsweiſe ſelber auch bewußter Gedanke des menſchlichen Geiſtes wird. An ſich iſt ſie nur bewußter Gedanke des abſoluten Geiſtes, ſofern dieſer das geſchöpfliche Sein als das außer ihm mögliche

---

di un tale fatto si è quest' altro, che la mente non può pensare alcun tempo, in cui un ente possibile non fosse ciò che è al presente e sempre sarà. O. c., § 433.

[1] Tra l'idea dell' essere in universale e la sensazione cade una vera contrarietà, sicchè l'una escluda l'altra; essendo essenziale all' idea dell' essere universale e meramente possibile, la perfetta indeterminazione; ed essendo all' incontro essenziale alle sensazioni ed agli agenti che le producono, la perfetta determinazione, che li individui e faccia sussistere. O. c., § 435.

[2] Se l'idea dell' essere è interamente diversa dalla sensazione, come può ella sorgere in noi all' occasione di questa? Convien ricadere nel sistema dall' armonia prestabilita, o delle cause occasionali: sistemi che ricorrono ad agente fuori della natura, cosa ripugnante alla Kantiana filosofia. O. c., § 463.

[3] Il supporre cogli Arabi, che l'uomo non tenga in sè la facoltà di pensare compiuta, ma che Dio medesimo, con un atto dipendente dall' eventualità delle sensazioni, deva crear nella mente sua l'idea dell' essere, mediante la quale egli fa l'atto di pensiero; è una ipotesi così straniera e così mal difesa, che non sembra dever potere rinvenire, massime nel nostro tempo, troppi seguitatori. O. c., § 462

Sein denkt; dieser göttliche Gedanke ist gleichsam die Lichtatmosphäre, in welcher die geschöpflichen Geister wesen und leben, das durch die göttliche Denkthätigkeit causirte Medium aller Denkacte und Intellectionen der geschöpflichen Geister.

Der angebornen Seinsidee stehen alle übrigen Ideen des menschlichen Geistes als erworbene Ideen gegenüber. Diese sind sämmtlich nur Determinationen der angebornen Seinsidee, welche zunächst durch die intellectiven Perceptionen der Sinnendinge gewonnen werden, obschon nicht alle erworbenen Ideen einen sinnlichen Denkinhalt haben. Man hat in dieser Beziehung vielmehr zwischen reinen und gemischten Ideen (idee pure und idee non pure) zu unterscheiden. Reine Ideen sind solche, welche der durch die sinnliche Außenwelt zur Denkthätigkeit angeregte Menschengeist unmittelbar aus der Seinsidee selber hervorzieht; gemischte Ideen jene, welche durch Subsumtion der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit unter die reinen Ideen gewonnen werden. Als reine Ideen bezeichnet Rosmini die elementarischen Concepte des Seins, ferner die Ideen der Substanz, der Ursache und Wirkung, sowie weiter die Ideen der Wahrheit, Gerechtigkeit und Schönheit; gemischte Ideen sind ihm die Ideen der körperlichen und geistigen Substanz, die Idee der Seele von dem ihr eignenden Körper, die Ideen von Zeit, Raum und Bewegung.

Als elementarische Concepte des Seins werden von Rosmini[1] aufgeführt die Ideen der Einheit, der Zahlen, der Möglichkeit, Universalität, Nothwendigkeit, Immutabilität und Absolutheit. Alle diese Concepte sind charakteristische Merkmale und natürliche Qualitäten des Essere ideale; sie sind allen Menschen geläufig, obschon sie erst durch nachfolgende Reflexion als Elemente des Seinsgedankens erkannt und als solche vom Seinsgedanken abgezogen werden.[2] Da sie blos Elemente der Seinsidee sind, in deren Lichte die Dinge erkannt werden, so läßt sich durch sie allein nichts erkennen; andererseits erklärt sich aber aus ihrem Enthaltensein in der Seinsidee ihr entschiedenstes Widerstreben gegen eine Ableitung aus den Sensationen.[3] Letztere sind nur occasionelle Ursachen der geistigen Perception und Conception der charak-

[1] O. c., §§ 575 sgg.

[2] In generale le idee astratte si possono dire concetti elementari di quella idea onde vengono astratte. O. c., § 578.

[3] Rosmini erhärtet seine Anschauung vom ontologisch-ideologischen Charakter derselben aus Aug. Lib. arb. II, capp. 7—12.

teristischen Bestimmtheiten und natürlichen Qualitäten des Essere ideale.

Die Substanz wird von Rosmini[1] definirt als jene Energie, in welcher die actuale Existenz eines Seienden gegründet ist. Wir haben eine universale, generische und specifische Idee der Substanz; diese drei Arten von Ideen werden aber aus der Idee der individuellen Substanz hervorgebildet, welche auf Grund der intellectiven Perception einer actuellen Existenz sich gestaltet. Die intellective Perception hat statt auf Grund einer Sensation, als deren Ursache wir vermöge der uns angebornen Seinsidee ein außer uns vorhandenes Reales denken. Dieses von uns als existent gedachte Reale können wir nicht denken, ohne zugleich die Energie mitzudenken, durch welche es existirt; diese mit dem Gedanken des real Seienden denknothwendig verbundene Idee der Energie ergibt den Begriff der Substanz. Der Gedanke der Energie ist das formgebende Princip der Idee vom substantiellen Sein, welches in der intellectiven Perception als ein Statthaben apprehendirt, in der zwischen dem Seienden und dessen Actus unterscheidenden Thätigkeit der Ratio aber geistig verstanden wird. Die Idee der Substanz als solcher (ohne Eingehen auf den Unterschied zwischen geistiger und sinnlicher Substanz) heißt eine reine Idee, weil ihr gar nichts vom Inhalte des menschlichen Erfahrungsbewußtseins beigegeben ist, vielmehr ihr Inhalt lediglich aus der dem menschlichen Geiste angebornen Seinsidee hervorgezogen wird;[2] die intellective Perception ist nur die Gelegenheitsursache der Bildung dieser Idee in unserem Geiste.[3] Dasselbe gilt in seiner Weise von den Ideen der Ursache und Wirkung. Der Begriff der Ursache ist der Begriff eines Seienden, welches eine Action außer sich hervorbringt. Die Action ist Object einer sinnlichen Perception; der Intellect verbindet mit derselben den Gedanken eines Seienden, welches die sinnlich percipirte Action hervor-

[1] Nuovo saggio, § 587.

[2] L'idea di sostanza si deriva dalla forma delle cognizioni umane, cioè dall' idea dell' essere. . . . L'idea di sostanza nè si nega, nè si deduce dalle sensazioni, nè si ammette innata, nè si dichiara apparente e soggettiva; ella si deduce dalla prima ed essenziale di tutte le idee, che è la sola innata, idea che è giustificata per se stessa, essendo la stessa verità. Nuovo saggio, § 601.

[3] L'idea di sostanza si concepisce in quel momento appunto nel quale l'uomo ha l'occasion di dedurla dall' idea prima; e quest' occasion gli vien data sino dalle prime sensazioni e percezioni. Ivi.

bringt. Der Gedanke des Seienden als ſolchen aber gehört dem Intellecte an; ſomit iſt die Zurückbeziehung der Action auf ein ſie hervorbringendes und außer ſich ſetzendes Seiendes ein kraft der angebornen Seinsidee ſich formirender Denkact, unter deſſen Form der Intellect denknothwendig jedes empiriſch appercipirte Gewirktwerden ſubſumirt.[1]

Daß Wahrheit, Gerechtigkeit, Schönheit reine Ideen ſind, ergibt ſich unmittelbar aus ihrer principienhaften Bedeutung als oberſter Kriterien deſſen, was iſt oder ſein ſoll; ſie ſind nichts Anderes als die unter drei verſchiedenen grundweſentlichen Beziehungen angeſchaute Seinsidee.[2]

Die gemiſchten Ideen ſind Specificationen und Modificationen der reinen Ideen, welche ſich aus der Application der reinen Ideen auf den Erkenntnißſtoff des Erfahrungsdenkens ergeben. Derlei gemiſchte Ideen ſind die beſonderen Arten des Wahren, Gerechten, Schönen, die beſonderen Arten von Subſtanzen, Urſachen und Wirkungen. Auf die Ideen von Zeit, Raum und Bewegung, welche ſich auf Grund der Idee des der menſchlichen Seele als Empfindungsorgan eignenden Körpers ermitteln, werden wir weiter unten in der Darlegung der allgemeinen Weltlehre Rosmini's zu ſprechen kommen. Hier genüge es, den in der Unterſcheidung zwiſchen reinen und gemiſchten Ideen ſich reflectirenden Gegenſatz zwiſchen aprioriſchem und aposteriori ſchem Erkennen, reinem Vernunftwiſſen und Erfahrungswiſſen bemerklich zu machen. Dieſer Gegenſatz charakteriſirt den das Denken Rosmini's beherrſchenden Dualismus zwiſchen Form und Stoff der rationalen Erkenntniß,[3] welcher auf einen unvermittelten Gegenſatz

[1] L'idea di una causa è l'idea di un ente che produce un' azione. L'analisi di questa idea ci dà le tre parti: l'azione, l'ente, e il loro nesso. Ma l'azione ci è data dal sentimento: l'essere l'abbiamo innato: il nesso sorge dalla necessità veniente dalla natura d'intendimento o anzi propriamente de' suoi oggetti, i quali non possono essere concepiti senz' essere; sicchè l'ente è la prima cosa che l'intelletto concepisce, perchè è la prima che esiste, e quella mediante la quale concepisce tutte le altre, perchè tutte le altre esiston per l'ente. Nuovo saggio, § 621.

[2] L'idea dell' essere sotto diverse relazioni piglia nome or di verità, or di giustizia, ed or di bellezza, e fassi così criterio summo o regola prima e certa a giudicare di tutti i veri, di tutte le azioni, e di tutte le specie di bello. O. c., § 629.

[3] Tutte nostre idee hanno essenzialmente in sè la concezione dell' essere, per modo, che noi non possiamo aver idea di veruna cosa, senza che noi

zwischen falschem Apriorismus und sensistischem Empirismus hinweist. Das der Erfahrung angehörige Element der rationalen Erkenntniß soll einerseits nur Modification des Seinsgedankens sein, andererseits ist es die der rein logischen Möglichkeit Gestalt gebende Wirklichkeit, so daß diese, welche nach Rosmini das bloße Materiale des Denkens liefern soll, zum Formator des an sich unbestimmten menschlichen Gedankens wird.

Dieses Oscilliren des Rosmini'schen Philosophirens zwischen den angedeuteten beiden Extremen macht sich auch in seinen Angaben über die beiden Grundformen der intellectiven Thätigkeit bemerkbar, als welche er die Universalisation und Abstraction bezeichnet. Drückt die erstere die Überwucht des formalen Elementes der Erkenntniß über das materiale aus, so deutet die letztere wieder das Abhängigkeitsverhältniß des subjectiven Erkenntnißelementes von dem durch die Erfahrung gegebenen objectiven realen Erkenntnißelemente an. Das Ergebniß beider Thätigkeitsformen, deren zweite bei Rosmini als Fortführung der ersteren erscheint, ist nicht wie in der wahrhaft idealen Denkauffassung eine Vermittelung des subjectiven und objectiven Denkelementes in einem höheren Dritten (nämlich in der vom denkenden Subjecte appercipirten concreten Idee des Objectes), sondern eine neutralisirende Ausgleichung des subjectiv-idealistischen und des objectiv-realistischen Elementes, welche sich gegenseitig in suspenso halten, wobei keines von beiden zum vollen Rechte kommt und auch nicht kommen darf, da jedes derselben für sich eine Einseitigkeit und einen philosophischen Irrthum in sich schließt.

Die concreten Acte der durch die genannten beiden Grundformen des intellectiven Verhaltens bestimmten Intellectionsthätigkeit sind das Percipiren, Abstrahiren und complexive Reflectiren. Das Percipiren vollzieht sich in der Form einer universalisirenden Thätigkeit, mittelst welcher die Idee oder der Speciescharakter des Dinges erfaßt wird; das Festhalten des Speciesbegriffes unter Absehen von der sinnlich

---

concepiamo prima di tutto l'esistenza possibile, che costituisce la parte a priori, e la forma delle nostre cognizioni. Se v'ha nell' idea qualche altra cosa oltre la concezione dell' essere, quest' altra cosa non è che un modo dell' essere; sicchè si può dir veramente, che qualunque idea non è mai altro, che o l'ente concepito senza alcun modo, o l'ente più o meno determinato da' suoi modi; determinazione che forma la cognizione a posteriori, o la materia della cognizione. O. c., § 474.

anschaulichen Repräsentation des Dinges geht sammt allen weiter folgenden Generalisationen auf Rechnung der abstractiven Thätigkeit.[1] Das complexive Reflectiren besteht in der Ermittelung von Beziehungen zwischen zwei oder mehreren Ideen, welche mit Rücksicht auf diesen Gesichtspunkt unter einem einheitlichen Begriffe zusammengefaßt werden; man nennt derartige Zusammenfassungen complexe Ideen.[2] Dem Gesagten zufolge sind dreierlei Arten von Ideen zu unterscheiden: volle, abstracte, complexe Ideen. Alle diese Ideen kommen als erworbene Ideen wesentlich durch Vermittelung ratiocinativer Thätigkeit zu Stande. So vermittelt sich die intellective Perception durch ein Urtheil, dessen Elemente das Sein und Sosein (Subsistenz und Idee) einer Sache sind; das Sosein ist die gedankenhafte Form, unter welcher das intellectiv percipirte Seiende gedacht wird.[3] Von der vollen Idee des Dinges ist der aus der sinnlichen Erscheinung des Dinges abgezogene rein gedankenhafte Begriff desselben zu unterscheiden, welcher durch Abstraction gewonnen wird; die Abstraction kann nicht ohne Reflexion gedacht werden,[4] deren Wesen die Zurückbeugung der Aufmerksamkeit auf die vom Intellecte percipirten Dinge ist.[5] Da sie nicht auf das Object einer einzelnen Perception beschränkt ist, so faßt sie neben der abstractiven auch die complexive Thätigkeit in sich. Die Reflexion steht als willentliche Thätigkeit der natürlichen Thätigkeit der intellectiven Perception gegenüber.[6] Ihre Aufgabe ist Entsinnlichung der perceptiven

---

[1] La facoltà di universalizzare, che è la facoltà di formare le idee, è la facoltà delle specie (quindi le specie si chiamo anche idee): all' incontro per formare i generi fa bisogno altresì la facoltà d'abstrarre. O. c., § 499.

[2] Noi abbiamo la potenza di dare la nostro attenzione a più idee contemporaneamente, riducendole ad unità mediante qualche relazione tra loro. Questo è quanto dire che siamo atti a formarci delle idee complesse. O. c., § 504.

[3] La percezione intellettuale racchiude bensì l'idea di una cosa, ma ad un tempo la determina e fissa ad un individuo attualmente sentito; quell' idea applicata a quel sentito è ciò che lo illustra, ciò che fa percepire in esso un ente, che poi dicesi corpo. O. c., § 494.

[4] L'astrazione è un operazione che appartiene alla facoltà di riflettere: chè io non posso astrarre nulla della mia percezione, se sopra la mia percezione non mi ripiego; nè posso astrar nulla della mia idea, se non mi ritorco sopra di essa. O. c., § 512.

[5] O. c., § 487.

[6] La sintesi primitiva, nella quale si contiene già l'universalisazzione, benchè ancor legata con un elemento straniero, non è deliberata; è fatta, o almeno ajutata dalla natura che ha messo nell' uomo un intendimento vigilante,

Intellection und Überleitung der ursprünglichen unmittelbaren Erkenntniß in den Bereich der vermittelten und rational begründeten Erkenntniß.[1] Die rational vermittelte reflexive Denkthätigkeit drückt unstreitig einen höher gesteigerten Grad der Intellectionsthätigkeit aus, die aber auf dieser höheren Entwickelungsstufe augenscheinlich nur Sehen in reflectirtem Lichte ist. Das ursprüngliche unmittelbare Sehen aber ist, obwol Sehen in noch ungebrochenem Lichte doch nur ein unvollkommenes Sehen, da, wie wir vernahmen, das Object der intellectiven Perception in seiner concreten Individualität die Idee des Gegenstandes nicht rein, sondern mit einem sinnlichen accidentellen Beisatze behaftet vorweist. Die rationale Erklärung desselben leitet in das Gebiet der philosophischen Kosmologie hinüber, welche wesentlich die Lehre von den realen Gründen des sinnlich Erscheinenden ist. Diese realen Gründe werden in der philosophischen Kosmologie soweit behandelt, als sie im Lichte des reflexiven Denkens als die allgemeinen denknothwendigen Voraussetzungen der sinnlichen Welterscheinung erkannt werden. Die Realität dieser Wirkungsgründe, welche nicht gesehen, sondern nur erschlossen werden können, wird mittelst der Ideen von Substanz und Ursache sichergestellt, auf deren metaphysische Wahrheit somit insgemein die gesammte rationale Welterklärung gestützt ist. Von einer idealen Weltconception und einem speculativen Weltbegriffe kann sonach bei Rosmini keine Rede sein; der Begriff der Welt als des realen Seins in dessen Unterschiede vom idealen Sein schließt durch sich selber den Begriff der Ideen als realer, dem Weltdasein immanenter Wirkungsmächte aus; Rosmini kennt diese philosophische Weltauffassung nur in den von ihm entschiedenst abgewiesenen Formen pantheistischer Weltanschauung. In Folge dessen reducirt sich bei ihm der Begriff der göttlichen Idee auf jenen des musterbildlichen Urtypus einer bestimmten Species; dieser Mustertypus ist im Unterschiede von der

quasi come occhio sbarrato a vedere tutto ciò che gli si fa davanti, un intendimento, che vede essenzialmente l'essere. E però non è guari difficile a intendere che, date le sensazioni, l'operazione della sintesi primitiva si faccia dall' anima spontaneamente, essendo l'anima nostra rispetto a questa operazione già attiva, e in moto per la sua propria virtù. O. c., § 513.

[1] La riflessione è una facoltà volontaria, e non in moto da sè, per sua natura; è sempre l'uomo stesso colla sua volontà che cagiona quel movimento. Qui conviene dunque assegnare una ragione sufficiente, per la quale la volontà si tragga a moversi, cioè a riflettere sulle percezioni e sulle idee, e ad astrarre da quelle queste, e da queste quelle che si dicono idee astratte. Ivi.

ursprünglich percipirten vollen Idee (idea piena) die vollendete Idee (idea completa), welche letztere, soweit sie überhaupt unserem begränzten Intellecte erreichbar ist, durch die sogenannte integrative Function des Intellectes erreicht werden muß. Es gibt ein natürliches und ein künstliches Integrationsverfahren des menschlichen Intellectes; das erstere besteht in der Ergänzung des particulären Empfindungseindruckes und kommt bei jeder intellectiven Perception in Anwendung; letzteres hat den Inhalt der intellectiven Perception selber zu completiren.[1] Während das erstere sich von selber macht, leidet das letztere an fast unüberwindlichen Schwierigkeiten,[2] und bietet einen von der Anschaulichkeit der vollen Idee am allerweitesten entfernten Erkenntnißinhalt. Rosmini kennt eben nicht die concrete Idealintuition, deren specifische Objecte freilich nicht die logischen Artbegriffe der singulären Sinnendinge, sondern vielmehr die von ihm ausschließlich der aposterioriſchen reflexiven Ermittelung anheimgegebenen überzeitlichen Verknüpfungen des in der zeitlich-irdischen Erfahrung sich darbietenden Differenten und Mannigfaltigen sind. In Ermangelung concret-idealer Denkconceptionen muß er bei der allgemeinen Idee der Wahrheit, die ihm mit dem Essere ideale zusammenfällt, stehen bleiben und sich mit dem abstract metaphysischen Begriffe der idealen Vollkommenheit begnügen.

Rosmini's Denkverfahren ist, soweit es über die in Kraft der Seinsidee apprehendirte reale Wirklichkeit reflexiv hinausgreift, nicht so sehr ein speculatives, als vielmehr ein logistisches Verfahren, welches in der Application oberster Denkgesetze auf den Erkenntnißstoff der reflexiven Denkthätigkeit besteht. Diese obersten Denkgesetze aber, die im Lichte eines philosophischen Denkens selber bereits als Producte des reflexiven Denkens erscheinen und deßhalb wesentlich die Form von Urtheilen an sich haben, sind nicht etwa einfache Regeln des rein formalen Denkgebrauches, sondern schließen zufolge ihrer

[1] È ferma legge dell' intendimento, che riceve dalla natura del suo oggetto, questa, di dover completare il sentimento e la percezione, chè la natura sua consiste in uno sguardo continuo che mira l'essere e l'ente e che vede tutto ciò che spetta alla ragione dell' ente, come sono le determinazioni e condizioni dell' ente stesso. O. c., § 624.

[2] Tuttavia noi tentiamo continuamente di avvicinarsi a questa nobilissima idea .... e quand' anco non perveniamo ad essa, pure sappiamo ch'ella ci dee essere, e che ci potremmo pervenire, se a tanto valessimo: e quindi, almeno come a termine possibile de' nostri pensieri, a lei ci volgiamo. O. c., § 650, not 1.

Ableitung aus der Idee des Seins einen ontologisch-metaphysischen Denkinhalt in sich, in welchem die Denknothwendigkeit und Identität des Seins mit sich selber asserirt und die denknothwendigen grundhaften Wechselbeziehungen des unterschiedlichen Seienden als normirende Principien aller Denkverknüpfungen hingestellt sind. Diese obersten denknothwendigen Urtheile des ratiocinirenden Verstandes, vier an der Zahl,[1] sind Maß und Regel aller anderen unter sie zu subsumirenden Denkaussagen, d. i. Normen der Application der Seinsidee auf den durch die intellective Perception unmittelbar und mittelbar dargebotenen Stoff des menschlichen Erkennens. Die durch die intellectiven Perceptionen unmittelbar erlangte Erkenntniß heißt directe Erkenntniß im Gegensatze zu der indirecten oder reflectirten Erkenntniß, die wesentlich ratiocinativer Natur und unter die Direction des Willens gestellt ist. Rosmini unterscheidet zwischen einer Reflexion des gewöhnlichen und des philosophischen Bewußtseins. Beide Arten der reflexiven Denkthätigkeit verlaufen in der Aufeinanderfolge analytischer und synthetischer Denkfunctionen;[2] aber die Analysen und Synthesen des philosophischen Denkens sind anderer Art als jene des gemeinmenschlichen gewöhnlichen Denkens.[3] Das gewöhnliche Denken bleibt bei der Unterscheidung der einzelnen Dinge von einander und deren Beziehungen zu einander stehen; das philosophische Denken geht in die Analyse der einzelnen Objecte ein, und gewinnt damit die Mittel zur Verification der im gewöhnlichen Denken gleichsam intuitiv vollzogenen Synthesen. Das gemeinmenschliche oder populäre Erkennen und Wissen steht als Erzeugniß einer ersten Art von Reflexionsthätigkeit in der Mitte zwischen der directen Erkenntniß und der durch die zweite Art von Reflexionsthätigkeit erzeugten philosophischen Erkenntniß; sie hat nicht an der Irrthumslosigkeit der directen Erkenntniß Theil, ist aber auch nicht vielen Gefahren des Irrens ausgesetzt, wie die ungleich mehr vermittelte philosophische Erkenntniß. Den Unterschied zwischen directer

[1] Diese vier Urtheile sind: L'oggetto del pensiero è l'essere. — Non si può pensare l'essere e ad un tempo il non essere. — Non si può pensare l'accidenza senza la sostanza — Non si può pensare una nuova entità senza una causa (Nuovo saggio, § 567).... I principj accenati non sono che la medesima idea dell' essere applicata, ossia la legge di sua applicazione espressa in una proposizione (O. c., § 570).

[2] Colla riflessione si formano le idee di relazione, si raggrupano le idee (sintesi) o si dividono (analisi). Nuovo saggio, § 489.

[3] O c., §§ 1264 sgg.

und reflexiver Erkenntniß hat Tertullian in treffender Weise beleuchtet, wenn er die reflexive Erkenntniß als Recognition einer vorausgegangenen Cognition bezeichnete.[1] Ähnlich unterscheidet Averroes zwischen einer ersten Erkenntniß secundum viam formationis und einer zweiten secundum viam verificationis. Nach Thomas Aquinas gehören die Essenzen oder Ideen der Dinge der directen Erkenntniß an, und sind demzufolge die Principien der auf jene Dinge bezüglichen Erkenntnisse. Auch die Προλήψεις Epikur's, sowie die Indivisibilia des Aristoteles sind hieher zu beziehen. Das Zusammentreffen so vieler und verschiedenartiger Auctoritäten in Anerkennung des Unterschiedes zwischen directer und reflexiver Erkenntniß ist ein gewichtvoller Beweis für die Wahrheit desselben, an welcher Rosmini umsomehr festhalten zu müssen glaubt, als einzig jene Unterscheidung eine richtige Erklärung der Entstehung der menschlichen Irrthümer ermögliche, und somit indirect auch beachtenswerthe Winke bezüglich der Vermeidung und Elimination derselben in sich schließe. Die Identificirung der populären Erkenntniß mit der directen gab Anlaß, die Volksmeinung für unfehlbar zu erklären und alle Irrthümer der Menschheit auf Rechnung der Philosophie zu setzen; die Philosophen ihrerseits wiesen auf die Irrthümer des Volksglaubens hin, deren Beseitigung zu den Aufgaben der Philosophie gehöre. Das Richtige ist,[2] daß die Anfänge der Irrthümer im populären Erkennen gelegen sind und daß factisch die Irrthümer des Volksglaubens von der an denselben in ihrem Entstehen anknüpfenden Philosophie vergrößert und vervielfältiget worden sind; nur auf den Umwegen vielfacher Irrthümer gelangte die Philosophie zur Erkenntniß der ihr eigenen Wahrheiten, was auch ganz erklärlich ist, da die Philosophie in ihren ersten Anfängen mit den Mitteln einer höchst unvollkommenen Analyse der intellectiven Perceptionen operirte, und die successiven Verbesserungen ihres Verfahrens eben nur durch die ihr fühlbar gewordenen Fehler in den Ergebnissen ihrer mangelhaften Forschungsmethode veranlaßt wurden. Insgemein ist die Gefahr zu irren in der Philosophie größer, als im populären Erkennen. Die populäre Erkenntniß ist auf die allgemeinen Beziehungen in der Gesammtheit der Dinge gerichtet, ohne in's Einzelne sich einzulassen, die weitaus größte Gefahr zu

[1] Vgl. Tertull. adv. Marc. I: Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum.

[2] O. c., §§ 1275 sg.

irren liegt aber in der Versuchung, den Theil für das Ganze zu nehmen, auf welchen Mißgriff fast alle Denkirrthümer sich zurückführen lassen; diese Gefahr ist vornehmlich für die Philosophie vorhanden, sofern dieselbe in die Untersuchung der einzelnen Theile des von der populären Erkenntniß umfaßten Ganzen eingeht.

Jeder Irrthum beruht auf einer Denkfiction,[1] und diese hat ihren Grund im menschlichen Willen,[2] was Niemand so nachdrucksvoll betont und so treffend auseinandergesetzt hat, wie Malebranche. Er erkannte, daß der Sitz der Irrthümer nicht in den Perceptionen oder ersten Urtheilen,[3] sondern in den reflectirten und willentlichen Urtheilen zu suchen sei, und die Ursache des Irrens in einer durch keinen zureichenden logischen Grund motivirten Zustimmung zu einem durch die Willensneigung suggerirten Urtheile bestehe. Occasionelle Ursache des Irrthums ist die Ähnlichkeit, welche das Falsche mit dem Wahren hat; die occasionelle Ursache wird zur actuellen Causa movens dadurch, daß das durch den Schein der Wahrheit täuschende Falsche eben dasjenige ist, was der Willensneigung entspricht. Es ist eine öfter wiederkehrende Behauptung Rosmini's, daß die menschliche Seele, wenn sie die vom Intellecte angeschaute Seinsidee zum einzigen Objecte hätte, gar nicht aus dem Stande passiver Intuition heraustreten würde; sie tritt in active Thätigkeit dadurch, daß der menschliche Verstand vom Instincte und Willen zur Thätigkeit sollicitirt wird. Grund der Thätigkeit sind die von der Seele intellectiv percipirten Objecte, welche von ihr als Güter erkannt und in Folge dessen zu Objecten ihrer Strebethätigkeit werden. Würde der Mensch nur Ein Gut erkennen, so müßte er dasselbe naturnothwendig begehren; sofern er aber mehrere von einander unabhängige Güter erkannt, welche nicht zugleich angestrebt werden können, sieht er sich an eine Wahl unter denselben angewiesen, welche durch die Werthschätzung derselben bestimmt wird, während umgekehrt die Werthschätzung wieder durch die Neigung beeinflußt wird. Dieser ganze Proceß fällt in den Bereich der den intellectiven Perceptionen nachfolgenden reflexiven Seelenthätigkeit, und hat das regelnde Maß seines Verlaufes in der ursprünglich angeschauten

---

[1] O. c., § 1355.

[2] O. c., §§ 1279 sgg.

[3] La percezione — bemerkt Rosmini erläuternd hiezu — non si fa se non mediante il giudizio o sintesi primitiva. O. c., § 1280.

Seinsidee zu finden, deren actives Durchgreifen ihm den Charakter wahrhafter Rationalität zu ertheilen hat.

Wir entnehmen aus dem Gesagten, daß die Rosmini'sche Ideologie ausschließlich im Dienste der sittlichen Idee steht und jede über den ethicistischen Standpunkt hinausgreifende ideelle Apprehension durch sich selber ausschließt; statt zu einer speculativen Erkenntniß der Dinge sich zu gestalten, kann die Philosophie auf diesem Standpunkte nur ein mit Rücksicht auf die ethisch-religiösen Ziele des zeitlichen Menschendaseins richtig geordnetes System reflexiver Vernunfterkenntniß sein — im Gegensatze zur reflexiven Verstandeserkenntniß des Lockeanismus, der zufolge seines Absehens von der angebornen Seinsidee den Skepticismus und Sensismus als unabweisliche Folge nach sich ziehe. Vermag aber Rosmini's Vernunfterkenntniß die der Locke'schen Verstandeserkenntniß zur Last gelegten Mängel vollkommen zu überwinden? Aus der obenerwähnten Angabe der Sollicitationen zur activen Verstandesthätigkeit ließen sich eher Schlüsse auf das Gegentheil ableiten; wenn wirklich nur Instinct und Wille die Excitationsmittel zur activen Verstandesthätigkeit sind, so ist nicht abzusehen, wie der innere Seelenmensch die Richtung auf höchste ethische Ziele aus sich selbst sicher soll gewinnen können. Es tritt hier ein augenscheinlicher Mangel an psychologischer Tiefe zu Tage. Es ist nicht wahr, daß die menschliche Erkenntnißthätigkeit einzig durch Instinct und Wille excitirt werde; es gibt geistige Denkinspirationen, die auf keine dieser beiden Ursachen sich zurückführen lassen, sondern auf eine höhere, über beide erhabene Erregungsursache hinweisen. Rosmini seinerseits läugnet alle natürlichen Denkinspirationen und gibt nur übernatürliche Inspirationen zu; in seiner Polemik gegen Cousin, welchen er einer fälschlichen Identificirung der populären und directen Erkenntniß bezichtiget,[1] erklärt er, daß der Enthusiasmus nicht, wie Cousin behaupte, etwas der reflexiven Erkenntniß Vorausgehendes sei, sondern aus dieser selber resultire. Er erwachse auf eine sehr erklärliche Weise aus der ersten, sowie aus einer höchstabschließenden letzten Denkreflexion des Menschen: aus der ersten, sofern der Übergang aus der Particularität der directen Erkenntniß in die Allgemeinheit der populären Erkenntniß eine erhabene Empfindung hervorrufe; aus der letzten abschließenden Reflexion, sofern der denkende

[1] O. c., §§ 1270 sgg.

Mensch, wenn er nach langen mühevollen Untersuchungen die Theile des zergliederten Ganzen Stück für Stück zusammensetzend schließlich das Ganze in der Gesammtheit seiner besonderen Theile überschaut, sich mit einemmale in die Lichtfülle einer distinctesten Erkenntniß getaucht sieht. Rosmini's Polemik gegen Cousin's Auffassung des Enthusiasmus ist insoweit berechtiget, als sie der pantheisirenden Erklärung desselben gilt; die von Cousin behauptete Unmittelbarkeit der geistigen Inspiration kann aber Rosmini nur deßhalb bestreiten, weil ihm die Intuition der angebornen Seinsidee und die im Lichte derselben zu Stande kommenden directen Erkenntnisse das Erste und Ursprüngliche sind, und alles denselben nachfolgende natürliche Erkennen ein reflexes Erkennen ist. Er muß die Annahme unmittelbarer geistiger Inspirationen ablehnen, weil sie im Zusammenhange seines Denksystems auf eine pantheistische Erklärung des gesammten menschlichen Denkprocesses führen würde; das dem menschlichen Geiste ideal präsente Sein darf nicht zum activen Auswirker der menschlichen Erkenntniß werden,[1] es darf bloß die Leuchte des selbsteigenen menschlichen Denkens sein, welches aber, weil nur im Lichte der angebornen Seinsidee erkennend und schauend, selbstthätiger geistiger Schauungen und Denkconceptionen entbehrt. Dem menschlichen Geiste verbleibt somit als selbsteigene Activität nur die Reflexionsthätigkeit. Die Ablehnung einer intuitiven Idealerkenntniß in Verbindung mit der Annahme einer alles menschliche Erkennen ohne Unterschied erklärenden angebornen Seinsidee führt zur Verwischung des specifischen Unterschiedes zwischen Erkennen und Wissen und des darauf gestützten Unterschiedes zwischen Philosophie als einem Erkennen der Dinge aus den Ideen derselben und zwischen der ein Verstehen der Dinge aus deren rationalen Gründen und Ursachen ermittelnden wissenschaftlichen Erkenntniß, welche mehr oder weniger die Form eines exacten Wissens anstrebt, ohne daß jedoch dieselbe außer der Mathematik, der exacten Wissenschaft par excellence, absolut erreichbar wäre.

Rosmini subsumirt den Begriff der Philosophie unter jenen der Wissenschaft; sie unterscheidet sich nach ihm von allen übrigen Wissenschaften dadurch, daß sie die Wissenschaft von den letzten und obersten

[1] Ob Rosmini nicht doch unwillkürlich zu diesem von ihm formell abgewiesenen Gedanken hingedrängt werde, wird sich im weiteren Verlaufe zeigen und ist theilweise schon aus seiner Psychologie zu entnehmen.

Gründen,[1] und somit die höchste aller Wissenschaften ist. Man hat aber zwei Arten von letzten Gründen zu unterscheiden, letzte Gründe alles Wißbaren insgemein und letzte Gründe besonderer Theile alles Wißbaren.[2] Demzufolge hat man auch zwischen genereller Philosophie und zwischen den speciellen Philosophien der einzelnen Wissenschaften zu unterscheiden; es gibt so viele specielle Philosophien, als es besondere Wissenschaften gibt, somit Philosophien der Mathematik, Physik, Geschichte, Politik, Kunst u. s. w. Ja, alle besonderen von der Philosophie als allgemeiner Wissenschaft unterschiedenen besonderen Wissenschaften bilden sich erst durch ihre philosophische Begründung zu Wissenschaften im eigentlichen Sinne des Wortes durch;[3] und das Mittel ihrer Vollendung ist vollständig durchgeführte Reflexion, welche den Intellect bei dem vollkommen in sich vermittelten Begriffe der Sache anlangen macht. Die Philosophie fällt mit allen anderen Wissenschaften unter den gemeinsamen Begriff der Vernunftforschung (speculazione) und ist von denselben nur graduell verschieden.

Jede Wissenschaft hat zu ihrem Principe die Definition jener Sache, welche das specifische Object einer bestimmten Wissenschaft constituirt.[4] Gegenstand der Definition ist die Essenz der Sache. Die zur Erkenntniß der Essenz einer Sache uns zu Gebote stehenden Mittel sind die Perception, die Analyse und Syntheſe, die natürlichen oder conventionellen Zeichen einer Sache, darunter insbesondere das Wort, und endlich die Integration.[5] Die vollkommenste Idee einer Sache wird uns durch die Perception dargeboten, welche uns die specifische Idee einer Sache positiv erkennen macht; diese Idee ist es, welche durch die den Dingen beigelegten Namen sprachlich fixirt und in der Definition erklärt wird. Durch die Analyse werden die specifischen Essenzen zersetzt und auf diesem Wege zunächst die abstracten specifischen Essenzen, aus diesen weiter die realen und

[1] Sist. filos., § 1.

[2] Sist. filos., § 3.

[3] La parola scienza riceve un senso universale equivalente a quello di cognizione, ma s'adopera anche in un senso più ristretto a significare un maniera speciale di cognizione. . . . La scienza in senso stretto è dunque nell' uomo, quand' egli non pur conosce qualche cosa, ma la conosce nelle sue ultimi ragioni, e la conosce in modo così riflesso, che la sua mente è convinto di conoscerla ed è atta a dimostrarla altrui. Logica, §§ 825. 828.

[4] Nuovo saggio, § 573.

[5] O. c., §§ 1220 sgg.

mentalen generischen Essenzen der Dinge[1] gewonnen. Durch die Synthese werden die complexen Essenzen geformt und eine bestimmte Einigung der einfacheren Essenzen vollzogen. Das dritte Erkenntnißmittel, die Indication durch Zeichen, gibt bloß mentale generische Ideen an die Hand, welche indeß noch mehr oder weniger einen positiven Inhalt haben, während die Integration auf völlig entstoffte und rein negative Ideen hinführt, mittelst deren wir nur die durch das Causalitätsgesetz erschlossene Kenntniß von der Existenz einer Sache haben. Die durch Integration gewonnenen Ideen bilden also in Bezug auf Anschaulichkeit und Materialinhalt der Erkenntniß den Gegenpol zu den unmittelbar durch die intellective Perception gewonnenen Ideen, deren Definitionen die Principien der einzelnen partiellen Wissenschaften bilden.

Das über die successive Entstoffung des Erkenntnißinhaltes und über das schließliche Anlangen bei rein negativen Ideen Gesagte gilt von der aposteriorischen Erkenntniß, welcher alle Wissenschaften außer der Philosophie angehören. Jede aposteriorische Erkenntniß enthält aber außer ihrem aposteriorischen Materialinhalte ein aprioriſches Element, durch welches die Form derselben constituirt wird. Das aprioriſche Element in seiner reinen Gestalt ist die allen Perceptionen sachlich vorausgehende allgemeine Seinsidee, welche als Ingrediens aller menschlichen Erkenntnisse dem scientischen Erkennen den Charakter der Nothwendigkeit und Universalität ertheilt. Es gibt wol auch eine von der ideell durchgeisteten aposteriorischen Erkenntniß unterschiedene aprioriſche Erkenntniß, die aber als solche allen aus der Erfahrung zu gewinnenden materialen Erkenntnißinhalt ausschließt. Das aprioriſch Erkennbare ist ein Nothwendiges, das in der Erfahrung Gegebene aber etwas Zufälliges; die in den realen Objecten der Erfahrung gegebenen Determinationen der Seinsidee lassen sich nicht a priori als factische Existenzen deduciren.[2]

---

[1] L'astrazione sull' essenza specifica astratta a prima giunta io posso farla in due modi: posso astrarre qualche cosa da quell' essenza in modo che nell' idea astratta che mi rimane io pensi ancora un ente che può essere realizzato; ovvero in modo, che io tolga via ogni ente, e non pensi più nell' idea che mi rimane, se non qualche cosa di mentale, come l'accidente, o una qualità, o checchesia altro che per se solo non fa conoscere un ente. O. c., § 655.

[2] O. c., § 1444.

Man versteht unter aprioriſcher Erkenntniß jene, welche unmittelbar aus der Idee des Seins ſich ergibt;[1] ergibt ſie ſich aus derſelben ohne irgend ein Mittel der inneren oder äußeren Erfahrung, ſo heißt ſie eine rein aprioriſche Erkenntniß. Object einer aprioriſchen Erkenntniß ſind die beziehungsweiſen Beſtimmtheiten des Seins als des Wahren und des Guten;[2] rein aprioriſch ſind die unmittelbar aus der Analyſe des Seins ſich ergebenden Beſtimmtheiten desſelben als der Activitas prima und der abſoluten Einheit. Aus der Application dieſer beiden Beſtimmtheiten ergeben ſich zwei Reihen von Principien: aus dem Sein als Activitas prima die vier logiſch-metaphyſiſchen Denkprincipien,[3] aus dem Sein als abſoluter Einheit die Principien des quantitativen Denkens, auf welche die mathematiſchen Wiſſenſchaften gebaut ſind. Alle dieſe Principien gehören aber an ſich ausſchließlich der idealen Ordnung an; ein Übergang in das Gebiet des Realen läßt ſich mittelſt ihrer allein ohne Zuhilfenahme der Erfahrung nicht bewerkſtelligen, den Schluß auf die Exiſtenz Gottes ausgenommen, zu deren Erweiſung allerdings die in jenen Principien gegebenen Erkenntnißmittel für ſich allein ausreichen.[4] Nur beſteht Rosmini darauf, daß unſere Gottesidee, mag ihre Realität aprioriſch oder apoſterioriſch erwieſen werden, eine negative Idee ſei,[5] und das ihr mangelnde poſitive Moment durch ein ſymboliſches Element erſetzt werden müſſe. Die Ratio exemplaritatis hat ſonach für ihn keinen ſpeculativen Werth — ganz im Einklange mit Demjenigen, was wir wiederholt über den abſtract-ideologiſchen Charakter ſeiner Philoſophie bemerkten.

Die Philoſophie hat für Rosmini überhaupt nur die Bedeutung einer abſoluten Begründung alles menſchlichen Wiſſens in formeller und inhaltlicher Beziehung. In inhaltlicher Beziehung handelt es ſich um die Aufweiſung des abſoluten Realgrundes alles Seienden, in

[1] O. c., § 1445.

[2] Appena che l'essere si considera nelle sue diverse relazioni, egli piglia altri nomi, che isprimono quelle relazioni nelle quali si riguarda. Se l'essere si riguarda come il fonte della cognizione intellettiva, prende il nome di verità. Se si considera come l'attivita prima, atta ad essere contemplata colla sussistenza ed essenzialmente amabile, egli acquista il nome di bene o di perfezione. O. c., § 1451.

[3] Siehe oben S. 351, Anm. 1.

[4] O. c., §§ 1456 sgg.

[5] O. c., §§ 1237 sgg.

formeller Beziehung um die Erhärtung der Möglichkeit eines richtigen, sicheren Erkennens und um die Aufzeigung der unmittelbar durch Gott selber gesetzten Möglichkeitsursachen und Wirkungsgründe dieses richtigen und sicheren Erkennens. Die absolute Möglichkeitsbedingung und Wirkungsursache des richtigen und gewissen Erkennens ist die Seinsidee als göttliches Lichtelement und actives Formprincip unserer intellectiven Thätigkeit, die insoweit wahr und untrüglich ist, als sich nicht die Einflüsse ungeregelter Willensarbitrarietät in dieselbe störend eindrängen. Die Beleuchtung der Seinsidee als absoluter Grundbedingung und activen Formprincipes alles menschlichen Erkennens und Wissens hat als philosophische Wissenschaftslehre eine grundlegende Bedeutung, daher in methodischer Beziehung die Ideologie allen anderen Wissensdisciplinen vorausgeht. Andererseits aber postulirt sie als Lehre von der wesentlichen Form alles Erkennens und Wissens die Gesammtheit aller übrigen Wissensdisciplinen, in welchen der Materialinhalt des menschlichen Wissens exponirt wird, als integrirende zweite Hälfte des menschlichen Wissenshabitus; demzufolge scheidet sich der Gesammtcomplex des menschlichen Wissens primär in einen formalen und materialen Theil, deren erster das reine Wissen als solches, der andere die Gestaltung des Gesammtstoffes der menschlichen Erkenntniß durch die ihm applicirte wesentliche Form alles menschlichen Erkennens zu seinem Inhalte hat.[1] Den Modus der Application lehrt die Logik, welche daher eine vermittelnde Stellung zwischen der Wissenschaft des reinen Gedankens und den angewandten Wissenschaften einnimmt. Unter diesen gehen abermals diejenigen, welche unmittelbar auf die intellective Perception (der menschlichen Innenwelt und Außenwelt: Psychologie und Kosmologie) gestützt sind, in logischer Ordnung jenen voraus, welche wesentlich auf reflexive Ratiocination gegründet sind und ihren Stoff aus den ihnen vorausgehenden Wissenschaften (Anschauungs- und Perceptionswissenschaften: Ideologie, Psychologie, Kosmologie) schöpfen. Der Erkenntnißinhalt der auf reflexive Ratiocination gestützten Wissenschaften bietet die rationale Aufhellung der die Ideologie tragenden Unterlage, nämlich der vom Intellecte angeschauten Seinsidee, welche sich da als der gottgedachte Gedanke des außer dem absoluten Sein

[1] La forma della cognizione è causa e lume di tutte le altre cognizioni. . . . La scienza dunque della forma dee precedere a tutte le cognizioni, e si può chiamare Scienza prima pure (ideologia) e tutte l'altre Scienze applicate. Tale è la prima divisione delle scienze. O. c., § 1463.

möglichen Seins enthüllt, und nach ihren inneren und äußeren Beziehungen allseitig entwickelt werden soll.

Unter den sogenannten angewandten Wissenschaften tragen die letzteren, welche unmittelbar auf reflexive Ratiocination gestützt sind (ontologische und deontologische Wissenschaften) als Erweisungen der letzten Gründe alles Seienden unmittelbar schon den Charakter philosophischen Erkennens an sich, während die sogenannten Perceptionswissenschaften nur insofern, als sie die innere und äußere Menschenwelt unter das Licht der angebornen Seinsidee stellen und von demselben beleuchtet werden lassen, philosophischen Charakter beanspruchen können; denn an sich gehören ihre Erkenntnißobjecte der menschlichen Erfahrungswirklichkeit an, zu menschlichen Vernunftwissenschaften werden sie nur durch Vermittelung ihres Erkenntnißinhaltes mit der Ideologie des reinen Seins. In der That haftet ihnen auch in der von Rosmini zu Theil gewordenen Behandlung der unvermittelte doppelseitige Charakter eines Erfahrungswissens und eines Erkennens aus reiner Vernunft an; diese Zwieschlächtigkeit eines philosophischen Weltbewußtseins beweist durch sich selber, daß er nicht zum Verstehen von Seele und Welt aus deren concreten Ideen vorgedrungen war.

Rosmini faßt die Philosophie wesentlich als Erkennen aus reiner Vernunft auf, an welchem alle von der Philosophie unterschiedenen Wissenschaften theilhaben,[1] ohne indeß dieses reine Vernunfterkennen selber zu sein; andererseits stellt er das Philosophiren wenigstens in seinem Beginne und Ausgangspunkte auf den Standpunkt der reflexiven Beobachtung, somit der Erfahrung;[2] und so wäre denn das durch

---

[1] Er tadelt deßhalb die von Baco von Verulam versuchte Eintheilung und Gliederung der Wissenschaften: Egli comincia col dividerle in tre serie, secondo le tre principali potenze, la ragione, la memoria e l'immaginazione. In tal pensiero si vede manifestamente quanto stava indietro ne' tempi del Verulamio la dottrina della umana cognizione. Non s'era ancora conosciuto bene, o piuttosto s'era dimenticato, come sia la sola ragione quella che genera le scienze, di cui la memoria non è che il deposito, e a cui l'immaginazione somministra soltanto de' materiali, o veste la scienza di eleganti segni esterni: o pure, se tutto questo si conosceva, il Bacone non ci ha posto mente, e non ne trasse profitto per la divisione delle scienze. O. c., § 1465.

[2] Qual cosa può essere che tragga l'uomo de comincia a filosofare, e il conduca a mettersi nel punto di partenza della filosofia per indi cominciare il suo regolato movimento? L'osservazione riflessa sopra di se medesimo: questa sola gli può fare scorgere ben chiaro e avvertire quel punto luminoso

die reflexive Selbstbeobachtung ermittelte Resultat, nämlich die Entdeckung der angebornen Seinsidee als perpetuirlicher Leuchte des menschlichen Denkens und die Verfolgung der aus dieser Entdeckung für das menschliche Erkennen resultirenden Ergebnisse dasjenige, was die philosophische Forschung von jeder anderen wissenschaftlichen Forschung principiell und specifisch unterscheidet. Das specifische Thun des Philosophen besteht darin, den Wegen der Vernunftforschung nachzuspüren und die Ergebnisse dieses Nachspürens constituiren den Inhalt der specifisch philosophischen Forschung im Unterschiede von jeder anderen wissenschaftlichen Forschung, welche nicht die Wege der denkenden Vernunft als solcher, sondern die dem Vernunfterkennen unterstellten Objecte zum Gegenstande ihrer Forschung macht. Der Philosoph muß, um des specifischen Objectes seiner Forschung habhaft zu werden, sein denkendes Selbst zum Gegenstande der Beobachtung machen; damit gewinnt die Rosmini'sche Philosophie einen Ausgangspunkt, welcher jenem der Carteſischen Philosophie analog ist; wie denn auch Rosmini selber ausdrücklich bekennt, unter der Philosophia prima etwas von der scholastischen Metaphysik Verschiedenes zu verstehen,[1] aus welcher letzterer sich keineswegs so geradezu die Principien aller übrigen Wissenschaften ableiten ließen. Rosmini präcisirt hiemit seinen Standpunkt als jenen des ideologischen Psychologismus gegenüber dem Ontologismus, welchen er weder in seiner scholastischen Darstellungsform, noch

---

onde ha principio e movimento tutto il sistema delle cognizioni, io vo' dire l'idea dell' essere, forma della ragione, e causa formale dell' umano sapere. O. c., § 1472.

[1] La metafisica degli antichi, chiamata scienza prima e generatrice delle altre, era in sostanza un' Ideologia. Ma poi c'introducevano cose eterogenee: confondevano insieme dottrine riguardanti ora enti ideali, ora mentali, ora reali: quindi non era quella scienza prima di cui noi parliamo, appurata e sola. Un altro mancamento avea la metafisica scolastica considerata come la prima delle scienze e la generatrice dell' altre. L'averla conosciuta ceppo dell' albero delle scienze era aver conosciuto un bello ed utile vero; ma s'ignorava poi il modo di didurre da essa l'altre scienze, e si supponeva più feconda ch'ella non fosse. Quindi si negligentava l'osservazione della natura, che sola fa conoscere l'essenze specifiche delle cose e si definivano in quella vece le cose con astrazioni e formalità facendo che l'essere in universale che da se solo non è l'essenza da nessuna cosa, tenesse luogo di tutte. Quest' osservazione importante è del P. Malebranche, che avverte la presenza intima dell' idea vaga dell' ente in genere volea dire in universale, esser la cagione di tutte le astrazzioni inordinate della mente. O. c., § 1465, not. 1.

in der von Gioberti versuchten speculativen Gestaltung desselben zu billigen vermag.

IV. Das Sein und das Seiende.

Rosmini faßt die Lehre vom Sein und vom Seienden in eine Wissenschaft zusammen, welcher er den Namen Theosophie schöpfte. Diese zerfällt ihm in Ontologie, Theologie und Kosmologie; die Ontologie enthält die abstracte Theorie des Seienden oder die Lehre vom Sein als solchem, während in den beiden folgenden Theilen das Seiende in seinen Grundunterschieden als absolutes und relatives, nothwendiges und contingentes Sein vorgeführt werden soll. Die Theosophie in ihrer vollständigen Ausführung gilt ihm als die Verwirklichung jener Philosophia prima, um deren Schaffung zuerst Aristoteles sich bemühte, und zu deren Ausführung seinerzeit der große Gasparo Contarini durch seine sieben Bücher über die Philosophia prima anregen wollte.[1]

Die Ontologie hat das Ens in abstracto zu seinem Objecte. Damit ist schon angedeutet, daß der Seinsgedanke nicht eine bloße Abstraction sei, sondern eine der Denkabstraction vorausgehende Realität habe.[2] Das Esse ist als Actus entis zu denken, setzt somit das Ens als Subject voraus; das Ens in abstracto ist das Esse in seiner Möglichkeit, von welchem eben die Ontologie handelt, während Theologie und Kosmologie von der Subsistenz des denkmöglichen Seins in den beiden denkmöglichen Arten seines Subsistirens handeln.

Daß der Seinsgedanke nicht erst auf dem Wege des abstracten Denkens gewonnen sei, beweist Rosmini[3] daraus, daß der Vorgang des Abstrahirens Gesetzen unterliege, die nicht selbst wieder Producte der Abstraction, sondern als oberste Denkgesetze nur Applicationen der Seinsidee an den menschlichen Denkstoff sind. Die Abstraction ist ein Thun, welches der denkende Geist vornehmen oder unterlassen kann, während die beim Abstractionsacte in Anwendung kommenden Denkgesetze eine Denknöthigung ausdrücken, welcher sich der denkende Geist nicht entziehen kann. Da nun diese Nöthigung eben aus der Natur

[1] Teosofia I, § 1. — Über Contarini's Philosophia prima vgl. B. Poli, Supplem. ad manuale della stor. d. filos. di G. Tennemann (Mailand, 1836), p. 549 sg.

[2] Vgl. Oben S. 361, Anm. 2.

[3] Nuovo saggio § 1454.

der Seinsidee resultirt, so ergibt sich hiemit der specifische Unterschied zwischen der eine innere Nothwendigkeit in sich schließenden Seinsidee und zwischen der dem arbiträren Wollen anheimgegebenen aposteriorischen Abstractionsthätigkeit.

Diese Beweisführung setzt nun freilich schon eine eigenartige Auffassung der Abstractionsthätigkeit voraus. Nach gewöhnlicher gemeingiltiger Annahme versteht man unter Abstraction jene Art von Denkthätigkeit, mittelst welcher das mehreren differenten Dingen Gemeinsame unter Fallenlassen dessen, worin sie differiren, festgehalten wird. Rosmini aber definirt die Abstraction als einen Act, mittelst dessen ein Theil oder ein Element einer Sache von einem anderen Theile oder Elemente derselben im Denken so getrennt wird, als ob dieses Andere gar nicht vorhanden wäre. Dieser Auffassung des Abstractionsactes liegt offenbar die Anschauung zu Grunde, daß Formales und Materiales die beiden Theilconstituenten eines Dinges seien, von welchen aber ersteres als Ideales wesentlich dem Denken angehöre, während letzteres, das Materiale, mit dem Realen als dem außer dem Denken Seienden sich identificirt. Daher die Ansicht Rosmini's, daß das Allgemeine als solches lediglich dem Geiste oder dem Denken angehöre und demzufolge nicht von den singulären Außendingen abgezogen werden könne; es gibt nach ihm kein Universale in re, dasselbe ist auch nicht einmal potentiell in den Dingen enthalten. Demzufolge kann das Sein nicht als Communissimum in rebus verstanden und von den Dingen abgezogen werden; der Seinsgedanke ist ein lediglich aprioriſcher Gedanke. Rosmini nimmt in seiner Theosophie entschiedenst Stellung gegen die scholastische Ontologie, sofern diese das Ens communissimum zu ihrem Grundgedanken hat[1], und bekämpft speciell den von Fr. Suarez, dem hervorragendsten scholastischen Metaphysiker, aufgestellten Concept des Ens communissimum.

Suarez bezeichnet das nach seinem allgemeinsten Begriffe verstandene Sein als einen transscendenten, d. i. über alle kategorischen

[1] All' essere comunissimo in senso composto procede l'essere ideale, di cui l'esser comune non è che una relazione coi contingenti, che la mente discopre quando colla riflessione astrae l'essere dai reali percepiti e conosciuti. Ma prima di questa riflessione e astrazione c'è davanti alla mente l'essere indeterminato, dove si deve cercare la ragione necessaria degli altri enti. Teosofia I, § 97.

Bestimmtheiten hinausgerückten Concept, der als solcher nur im Denken, nicht aber real von den innerhalb der kategorischen Bestimmtheiten stehenden Dingen unterschieden ist. Rosmini zeiht diese Anschauungsweise unabweislicher pantheistischer Consequenzen.[1] Man habe eigentliche und uneigentliche Determinationen des Seienden zu unterscheiden: erstere sind jene, welche das Seiende in sich selbst vollenden und es zum absoluten Sein machen; uneigentliche Determinationen sind alle endlichen Determinationen, die nicht so sehr Determinationen des Seienden selber als vielmehr die endlichen Termini seiner Action sind. Nach Suarez hätte man die endlichen Dinge für die eigentlichen Determinationen des Seienden zu nehmen, was so viel heißt, als sie zu Modificationen des absoluten Seins machen. Die endlichen Termini der Action des Seins sind ihrer Natur nach von der Natur des Seins grundverschieden; darum scheidet sich das Sein von ihnen durch eine directe und absolute Abstraction ab, kann aber auch mittelst einer indirecten Abstraction, bei welcher sie als Seinhabende vorausgesetzt werden, von ihnen abgetrennt werden. Suarez erkannte in dem Gedanken des Seins einen vom Begriffe Gottes und der Creaturen unterschiedenen Concept; er meinte aber, daß dieser Concept, da er von jenem Gottes sich nicht real abscheiden lasse, auch von den Concepten der creatürlichen Dinge sich nicht real abtrennen lasse. Hiezu ist zu bemerken, daß das von Gott und den Creaturen unterschiedene Sein, welches Gegenstand unserer geistigen Intuition ist, weder Gott, noch das indeterminirte Sein Gottes, sondern bloß das Mittel unseres Erkennens ist. Dieses Mittel unseres Erkennens macht uns auch Gott kenntlich, sofern die Nothwendigkeit jener eigentlichen Determinationen des Seins bewiesen wird, welche der Intuition sich entziehen; denn für diesen Fall präsentirt es unserem Intellecte nicht mehr ein indeterminirtes Sein, sondern Gott selbst, das absolute Sein, als Object. Das vom Intellecte angeschaute indeterminirte Sein ist eine Appertinenz Gottes, und noch nicht Gott selber; sobald aber zu dem indeterminirten Sein die eigentlichen Determinationen desselben hinzutreten, ist Alles vorhanden, was zum Begriffe Gottes gehört. In beiden Fällen ist indeß dieselbe Essenz vorhanden, daher das indeterminirte Sein als göttlich zu bezeichnen ist, obschon es nicht Gott genannt werden kann. Das indeterminirte Sein steht sonach zum

[1] Teosofia II, § 848.

göttlichen Sein in einer nächsten inneren Beziehung, in welcher es zu den endlichen zufälligen Dingen nicht steht, weil es in denselben nicht eingeschlossen, diese vielmehr in ihm enthalten sind;[1] Suarez mag auf die entgegengesetzte Ansicht dadurch gekommen sein, daß er die realen Dinge mit deren Concepten confundirte.[2]

Da auch die menschliche Seele ihrer Natur nach zu den zufälligen endlichen Dingen gehört, so ist es ganz natürlich, daß das indeterminirte allgemeine Sein auch ihr als etwas Äußeres gegenübersteht; eben darauf ist ja bei Rosmini die metaphysische Realität der Seinsidee gestützt, daß das Object derselben als etwas von der Seele Angeschautes außer ihr vorhanden ist. Man könnte dieß einen höchsten Grad metaphysischer Selbstentäußerung des menschlichen Geistes nennen, daß er dasjenige, wodurch er Geist ist, als etwas außer ihm Seiendes, obschon wesentlich auf ihn Bezogenes schaut. Die unzertrennliche Wechselbeziehung zwischen Geist und Object der Seinsidee gibt sich darin kund, daß das gesammte Denkleben und die gesammte Denkthätigkeit des menschlichen Geistes durch die Immanenz der Seinsidee in demselben bedingt und bestimmt ist. Daraus erklärt sich, daß Rosmini neben der Theosophie auch die Psychologie in die Metaphysik einbezieht, und Beide als integrirende Theile derselben faßt.[3] Man

[1] Rosmini erwähnt bei diesem Anlasse zustimmend die Ansicht des Duns Scotus: Quando Giovanni Scoto diceva che l'ente non s'inchiude nelle differenze ultime, forse volea dire che non si racchiude nelle realità finite; poichè veramente l'ultima differenza è la realità, chè tutte le altre sono anteriori alla realità, perchè si trovano nell' idea, ossia nella forma del sottilissimo dottore, non coglieva certamente in fallo. Ma or non vogliamo entrare in una questione storica (vgl. hierüber meine Schrift Joh. Duns Scotus SS. 240 ff.). Teosofia II, § 849.

[2] Noi parliamo de' reali precisi dal loro concetto, de' reali unicamente come reali, e non come concepiti e pensati. E diciamo che, come tali, ben intendersi indirittamente non esser eglino enti, nè concepiti, e però in essi non aversi l'essere; benchè, quando si aggiunge loro l'essere colla mente nostra .... allora appariscono enti ed hanno quell' essere che essi non sono. Ivi.

[3] La Metafisica, disciplina che s'aggira intorno all' ente considerato nella sua interezza, si riduce convenevolmente a due scienze, la Psicologia e la Teosofia; la qual divisione non si diparte molto da quello che ebbero gli antichi, e s'accorda colla maniera di concepire di S. Agostino, che riduce tutte le ricerche della filosofica disciplina ultimamente a due, una dell' Anima l'altra di Dio: „La prima — soggiunge — fa che conosciamo noi stessi, l'altra che conosciamo la nostra origine." Teosofia I, § 2.

erkennt hierin den historischen Zusammenhang der Rosmini'schen Lehre mit jener des Cartesius, und soweit sich Rosmini zur Begründung dieser seiner Auffassung der Metaphysik auf Augustin's Auctorität beruft, auch seinen geistigen Zusammenhang mit den Vertretern des nachscholastischen antiperipatetischen Augustinismus. An Malebranche anknüpfend lehrt Rosmini,[1] daß die menschliche Seele, ehe sie sich selbst denkt, das Sein denkt; kraft dieses Denkactes erkennt sie, daß das Sein absolut ist. Eine nachfolgende Reflexion macht sie erkennen, daß das Sein zum menschlichen Geiste in einer wesentlichen Beziehung steht, in jener nämlich der essentiellen Intelligibilität, und daß der menschliche Geist an der nämlichen essentiellen Beziehung, welche zwischen dem absoluten Geiste und dem Sein statthat, participire.

Der ursprünglichen Intuition des Seins entziehen sich die Terminationen desselben; bloß die Essenz desselben wird angeschaut. Der nachfolgenden Reflexion drängt sich die scheinbare Antinomie auf, daß einerseits das Sein ohne einschränkende Bestimmungen angeschaut wird und andererseits doch nicht als absolutes, weil der Modus des absoluten Seins ein In-Sich-Sein bedeutet, während dem Geiste ein Erscheinendes sich präsentirt. Diese scheinbare Antinomie begleicht sich durch Unterscheidung dessen, was der menschliche Geist in seiner Intuition des Seins sieht und nicht sieht; er sieht, daß das Sein absolut ist, er sieht aber nicht, daß das Sein schlechthin indeterminirt sei, daher einer nachfolgenden Untersuchung Raum gegeben ist, ob jenes Sein, welches absolut ist, determinirt oder indeterminirt sei. Das Resultat der nachfolgenden Reflexion ist, daß es determinirt sei, woraus geschlossen wird, daß die in Wirklichkeit vorhandenen Determinationen und Termini der Intuition sich entziehen. Das Licht, in dessen Macht dieselben erkannt werden, ist eben das Object der Anschauung selber als die reine Essenz des Seins, die dem Geiste nahelegt, zu erkennen, was dem Sein zukomme und zukommen müsse und was ihm nicht zukommen könne.

Das Sein, das dem menschlichen Geiste zum Object der Anschauung wird, muß determinirt sein, weil es nur unter dieser Bedingung in sich sein kann und nur als ein in sich Seiendes auch dem menschlichen Geiste als Object erscheinen kann. Wir haben jedoch von den Determinationen und Terminis desselben bloß eine negative

[1] Teosofia II, § 835.

Erkenntniß;[1] sie sind, obwol im angeschauten Sein enthalten, kein Gegenstand der Anschauung, sondern werden durch reflexives Denken erschlossen. So viel steht im Voraus fest, daß sie keine Einschränkungen des Seins involviren können, weil dieß mit dem Begriffe der Essenz des Seins sich nicht verträgt; daraus ergibt sich unmittelbar auch schon, daß keines jener realen Dinge, aus welchen das Universum zusammengesetzt ist, zu den Determinationen und Terminis des vom menschlichen Geiste angeschauten Seins gehören könne. Die Weltdinge sind in ihrer Endlichkeit Limitationen des Seins, während die Determinationen des Seins als solchen Complirungen desselben sein sollen. Die Weltdinge sind zufällig, während das Sein als solches nothwendig ist. Ebenso schließt die essentielle Einheit des Seins die unterschiedliche Vielheit der Weltdinge als essentiellen Terminus aus, und dieß umsomehr, da dieselben das Sein nur haben, nicht aber sind, sowie sie auch nicht gleich dem Sein durch sich intelligibel sind, daher ihre Natur nicht aus dem Sein selber constituirt ist.

Da die endlichen realen Dinge nicht geeignet sind, das Sein als solches zu completiren, so können sie nur in uneigentlichem Sinne Terminationen und Termini desselben sein. Uneigentliche Termini desselben werden sie genannt, sofern sie keine nothwendigen Termini desselben sind und das Sein als solches in Bezug auf seine Einheit und Unendlichkeit nicht terminiren. Die Möglichkeit solcher uneigentlicher Termini läßt sich nicht bestreiten. Das Sein ist nicht per se, sondern seiner Essenz nach activ und schließt alle denkbaren Activitäten in sich, somit auch jene Activität, welche endliche Dinge zu ihren Terminis hat. Das Denkmögliche erscheint als unzweifelhafte Thatsächlichkeit, wenn man die realen Dinge in's Auge faßt. In diesen hat man den Actus des Seins und die Realität selber zu unterscheiden. Der allen Dingen gemeinsame Actus des Seins drückt als etwas Indeterminirtes und Anfängliches nicht diese oder jene besondere Realität, sondern die Möglichkeit aller Realitäten aus. Sofern nun die Realitäten zu diesem Actus gelangen, ist der anfängliche Actus des Seins zu jeder derselben determinirt, jede derselben sonach eine Termination und ein Terminus des Seins.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Lösung der von den Scholastikern controvertirten Universalienfrage.[2] Man stritt darüber, ob die

[1] Teosofia II, §§ 836 sgg.

[2] Teosofia II, §. 839.

Universalien in oder außer den Dingen seien. Die Lösung der Frage ist mit der Unterscheidung zwischen dem begränzten Sein und begränzten Realen gegeben; das Universale ist im endlichen Sein, aber nicht im endlichen Realen. Das endliche Sein ist die im geistigen Denken sich vollziehende individuirende Einigung der in der Idee geschauten Essenz des Dinges mit dem realen Dinge. Das in diesem Sinne verstandene Ens finitum schließt das Universale in sich; das Reale als solches ist ausschließlich singulär. Mit Bezug auf das Reale als solches sind die Vertreter des Universale ante rem im Rechte; versteht man unter der Res das Ens finitum, so ist die Formel Universale in re wahr. Damit begleicht sich die Controverse zwischen Scotisten und Thomisten, deren erstere dem Universalen eine Existenz a parte rei zuerkennen, während letztere das Universale nur a parte mentis gelten ließen. Das Universale hat als Notum per se eine wesentliche Beziehung zu unserem Denken, so daß es ohne diese Beziehung nicht wäre; und doch ist es nicht etwas rein Subjectives, weil es nicht etwa durch unser Denken producirt wird, sondern für den Intellect vor allem selbsteigenen Denken als Object gegeben ist.

Diese Aufklärung über die Natur der Seinsidee will Rosmini als Abwehr des ihm von Gioberti gemachten Vorwurfes eines psychologischen Subjectivismus angesehen wissen und sucht zugleich zu zeigen, daß durch die Auffassung, welche er der von ihm psychologisch aufgewiesenen ontologischen Realität der Seinsidee gibt, der ontologische Pantheismus schlechthin ausgeschlossen sei.[1] Die ontologischen Pantheisten machen das Sein zum unmittelbaren Subjecte aller Weltdinge; bei Rosmini aber verhält sich das indeterminirte Sein nicht als Subject, sondern als Antesubject; es macht die Dinge, d. h. es verleiht ihnen die Actualität, ist aber kein constitutiver Theil ihres realen Seins; es ist ein allen Dingen ohne Unterschied verliehener Actus, durch welchen jedoch keines einzigen Dinges Natur determinirt wird. Unmittelbares Subject ist das Sein nur in Gott, indem es mit der Natur Gottes identisch ist; die endlichen realen Dinge haben nicht nur das allgemeine unbestimmte Sein, sondern in abgestufter Ordnung auch die generischen und specifischen Determinationen desselben zu Antesubjecten.[2]

---

[1] Teosofia II, §§ 846 sgg.

[2] Teosofia II, §§ 852 sgg.

Dieß letztere ergibt sich aus der Betrachtung des allgemeinen unbestimmten Seins als des initialen Seins. Dasselbe läßt in seiner Untheilbarkeit keine reale Diremtion seiner selbst zu; demzufolge müssen die generischen und specifischen Unterschiede der Dinge, soweit sie als Determinationen des Seins gedacht werden, an der Untheilbarkeit des Seins participiren. Sie können ebensowenig als das allgemeine Sein in die reale Vielheit der Dinge hineingezogen werden, sondern sind etwas außerhalb derselben Stehendes, rein Gedankenhaftes; die realen Dinge subjectiren lediglich in sich selber, die Arten und Gattungen, welchen sie sich logisch einordnen, verhalten sich zu ihnen als etwas Antesubjectives.

Aus dem Gesagten resultirt zugleich die Unthunlichkeit einer Grundtheilung des Seins nach den verschiedenen Generibus des Seienden, aus welchen durch fortgesetzte Untertheilungen die gesammte Mannigfaltigkeit der Dinge gewonnen werden will. Das Unternehmen einer Grundtheilung des Seins nach den angeblichen primitiven generischen Unterschieden desselben ist im Principe falsch, in welchem Sinne man immer den Begriff des Genus fassen mag.[1] Die Grundtheilung des Essere iniziale in ein absolutes und relatives Sein, welche allen anderen Theilungen vorausgeht, hat nicht den Charakter einer Theilung nach generischen Unterschieden, indem das absolute Sein keine Theilung in Species oder untergeordnete Genera zuläßt, also überhaupt nicht generisches Sein ist. Somit kann auch das contradistinguirte relative Sein nicht als generisches Sein verstanden werden, wenigstens insoweit nicht, als es dem göttlichen Sein als Gegenstand der primären Seinstheilung gegenübergestellt wird.[2] Allerdings ist das relative Sein der Reception generischer Unterschiede fähig, aber nicht in seiner Bedeutung als Essere iniziale oder als Sein in der reinen Möglichkeit oder antesubjectives Sein, sondern als reales begränztes Sein, als welches es Subject generischer Grundtheilungen ist.

Wir treffen hier auf eine innere Unterschiedlichkeit des Seins, welche selbst der Grundtheilung des Seins in absolutes und relatives Sein vorausgeht, und beiden Arten des Seins, dem absoluten und

[1] Teosofia I, §§ 138 sgg.

[2] La partizione dell' essere assoluto o dell' essere relativo è pure la classificazione nelle ultime specie, le quali perdono la natura di generi, perchè non hanno altre specie minori sotto di sè. Teosofia I, § 144.

relativen Sein, eigen ist. Daß das Essere iniziale oder ideale Sein dem absoluten und relativen Sein gemeinsam sei, sahen wir vorhin; ebenso haben beide Arten des Seins das Realsein mit einander gemein, mit dem Unterschiede jedoch, daß das Essere iniziale in Gott unmittelbar Subject der Realität ist, während es in den endlichen Dingen zum Realsein sich als Antesubject verhält. Diese aller Partition vorausgehende innere Unterschiedlichkeit des Seins kann selbstverständlich keine Partition des Seins bedeuten, sondern ist als ursprüngliche Unterschiedlichkeit des Seinsmodus oder der Seinsform zu verstehen,[1] nur daß das Denken nicht bei einer unvermittelten Dualität beider stehen bleiben kann, sondern beide zufolge der Identität des untheilbaren Einen Seins in einer dritten Form oder Modalität mit einander zur Einheit vermittelt denken muß. Diese dritte Form kann, wie die erste und zweite Form, eben nur wieder das Sein selber sein, und zwar als Band zwischen der ersten und zweiten Form, in der Weise, daß, wenn die erste Form, nämlich das initiale oder ideale Sein das Sein unter der Form der Objectivität, das Realsein das Sein unter der Form der Subjectivität darstellt, die dritte Form als Einigung der beiden vorausgehenden das subjectiv-objective Sein oder die Rückvermittlung des Realseins in seine Idealform zu bedeuten hat. Zufolge der Untheilbarkeit des Seins als solchen ist in jeder seiner drei Formen oder Modi das ganze Sein enthalten, und somit das Sein in seiner ursprünglichen, aller Partition vorausgehenden Unterschiedlichkeit ein dreieines Sein. Sowol das absolute, als auch das relative Sein ist ein dreieines Sein, mit dem Unterschiede jedoch, daß das absolute Sein dieses dreieine Sein wesentlich und urhaft ist, während das relative Sein als participatives Sein in verschiedenen Modis und Graden an den drei Formen des Seins theil hat. Die drei Formen des Seins als solchen verhalten sich als Prius zu allem Anderen, was in seiner Art grundhafte Bedeutung anspricht, zu den ersten Principien, zu den ersten Elementen und zu den ersten Generibus. Als Seinsformen des göttlichen Seins haben sie selber die Bedeutung von Principien im Verhältniß der ersten Form zur zweiten und beider zur dritten; und ebenso nehmen sie im Verhältniß des göttlichen Seins zum geschöpflichen die Bedeutung von Grundursächlichkeiten an. Die Elemente und Genera, welche sich nur im endlichen Sein finden können, sind ihrer

[1] Teosofia I, §§ 147 sgg.

Natur nach ein Posterius im Verhältniß zu den Formen des Seins, und nicht bloß zu diesen, sondern auch zu den Principien und Ursachen, sowie zur Grundtheilung alles Seins.

Die Lehre von der Dreieinheit des Seins als solchen dient Rosmini als Stützpunkt zur Widerlegung der neuplatonischen Doctrin, die er als Unitarismus bezeichnet[1] und in der neudeutschen pantheistischen Speculation erneuert sieht[2], sowie Gioberti's, welchen er der Fusion der idealen und realen Seinsform zeiht.[3] Plotinus stellt das Unum über das Ens aus dem Grunde, weil im Ens immer Vielheit zu treffen sei; die Aufgabe der Philosophie sei, das Viele aus dem Einen abzuleiten. Diese Ableitung ist indeß nur möglich, wenn das Unum ein Reales ist; ist es ein Reales, so ist es ein Ens, und entfällt der Grund, es als ein vom Sein verschiedenes Überseiendes zu bezeichnen. Dieses überseiende Unum ist eine Fiction, welche sich in der dialektischen Analyse in Nichts auflöst. Das Unum ist als Abstraction vom Ens ein Posterius im Verhältniß zum Ens, und setzt den Gedanken desselben voraus; die entgegengesetzte Annahme der Unitarier ist denkunmöglich. Natürlich erweist sich auch das von seiner Beziehung zum Ens losgelöste Unum als völlig unfruchtbar zur Erklärung der Entstehung des Seienden.[4] Die Äußerung Plotin's, daß im Ens immer Vielheit zu treffen sei, ist ein unwillkürliches Zeugniß für die Unterschiedlichkeiten, welche das Sein unbeschadet seiner Einheit und Identität mit sich selber in sich schließt.

Um die Vielheit aus der Einheit zu erklären, muß sonach das Ens selber als Unum erkannt und verstanden werden.[5] Die Identität

[1] Teosofia I, §§ 156 sgg.

[2] Teosofia I, §§ 167 sgg.

[3] Si può appellare senza timore al senso comune per decidere, se quando si dice un essere ideale, poniamo un gelsomino ideale, si dica lo stesso che quando si dice: il gelsomino che ora io piglio colle mie dita accostato alle nari mi dà odore soave. O. c., § 167.

[4] Plotino fa quello stesso che fa Hegel. Invece di dedurre le cose da quell' Uno, che coll' astrazione hanno spogliato di tutto, mostrando veramente come gli enti escano da lui, colla maggior comodità del mondo, cioè a pieno loro arbitrio, aggiungono a quel loro Uno tutto ciò che gli hanno tolto, e più ancora; e poi vi dicono: Ecco, tutto viene fuori dall' Uno, ed applaudono a sè stessi per avere fatto vedere proprio cogli occhi vostri il parto dell' universo. Teosofia I, § 157.

[5] Teosofia I, §§ 276 sgg.

des Seins mit sich selber erweist sich daraus, daß von allen Dingen, wie sehr sie auch unter einander materiell und formell unterschieden sein mögen, das Sein nach seiner virtuellen und initialen Bedeutung in Wahrheit prädicirt werden kann.[1] Die in diesem Sinne aufgefaßte Einheit und Identität des Seins schließt die Beziehung auf eine Vielheit und Verschiedenheit der Dinge augenfällig in sich; eben deßhalb aber entspricht der indeterminirte Seinsgedanke als Gedanke des Essere virtuale und Essere iniziale dem Vernunftbedürfniß nach Reduction der Vielheit auf die Einheit; und da einzig er entspricht,[2] so hat er eine denknothwendige Wahrheit. Virtuelles Sein bedeutet das virtuelle Innehaben der mannigfachsten und verschiedensten Termini des Seins; initiales Sein bedeutet das Sein als ein allen actualen Termini's vorausgehendes Subject — Subject nicht in realem, sondern in dialektischem Sinne. Das virtuelle Sein ist nicht selber ein Ens, sondern eine mentale Entität, ein Element des Ens; es besagt, von den realen Dingen prädicirt, daß jedes Ding in jedem Theile seiner selbst es gleichmäßig habe, ohne daß diese elementare Entität selber ein Ens wäre. Das Ens virtuale von den Dingen hinweggedacht, wären diese selber nicht; andererseits steht das virtuelle Sein in einer wesentlichen Beziehung zu seinen Terminis, ohne jedoch in dieser Beziehung derart aufzugehen, daß es von denselben losgelöst gar nicht gedacht werden könnte. Es ist zwar als Ganzes, aber nicht totaliter in seinen Terminis, es verharrt vielmehr von Seite seiner Potentialität, diese rein nur als Potentialität gedacht, außer seinen Terminis als ein untheilbares Eines in sich selber.

Rosmini nennt seine Lehre von der Reduction aller Dinge auf das im virtuellen und initialen Sein gegebene Einheitsprincip das System der absoluten dialektischen Einheit. Das virtuelle Sein ist

[1] Se noi prendiamo un ente pieno qualunque e lo dividiamo materialmente, come si può fare de' corpi, abbiamo altrettanti enti pieni sebbene meno estesi e in essi tutti la prima entità è l'essere; se poi li dividiamo formalmente per opera dell' astrazzione noi troviamo delle entità mentali le une legate alle altre con un cert' ordine, e l'ultima a cui l'altre tutte sono essenzialmente legate è l'essere. Teosofia I, § 277.

[2] L'unità che si cerca, non può trovarsi nei termini dell' essere, perchè i primi suoi termini sono le forme categoriche, e questo sono tre e non una, e sono irreducibili; i termini poi posteriori alle categorie sono assai più numerosi. Convien dunque cercare l'unità nell' essere stesso. Teosofia I, § 266.

ihm die universale dialektische Materie aller Dinge, das initiale Sein die universale dialektische Form aller Dinge;[1] d. h. der Concept des virtuellen Seins macht die Materie aller Dinge erkennen, der Concept des initialen Seins die Form aller Dinge; das beiden Concepten entsprechende Gedachte existirt aber als etwas von den Dingen Abstrahirtes ausschließlich im Denken. Zwischen der universalen dialektischen Materie und der universalen dialektischen Form steht vermittelnd der universale dialektische Actus, kraft dessen das virtuelle Sein die Bedeutung des intialen Seins gewinnt.[2] Als initiales Sein bedeutet es die ihm durch den universalen Actus ertheilte Determination zur Reception eines bestimmten besonderen Actus, der in einem bestimmten Terminus des an sich unbestimmten determinablen Seins gegeben ist. Das Esse virtuale als solches ist das allgemeine Determinabile, der Actus universalis das allgemeine Determinans, die Forma universalis die allgemeine Determinatio, die ihr Complement in den nachfolgenden besonderen Determinationen findet. Sofern die allgemeine Determination erst in den besonderen Determinationen vollkommen Actus wird, verhält sie sich zu den Entitäten, die durch das allgemeine Sein actuell werden, als Posterius, während das virtuelle Sein zu denselben als Prius sich verhält; sonach ist das Sein im Verhältniß zu allen Entitäten, die nicht selber das Sein sind, ein Erstes und Letztes, es geht denselben als dialektisches Subject voraus, als dialektisches Prädicat folgt es auf sie; zugleich aber ist es auch Copula zwischen ihnen und dem rein virtuellen Sein. Es ist demzufolge in dreierlei Weise Ursache der Entitäten: Causa determinabilis als virtuelles Sein, Causa efficiens als Determinans, Causa terminativa als gemeinsame Determinirtheit aller besonderen Determinationen.[3]

---

[1] Materia dialettica vuol dire quella che risponde a un datto concetto dialettico, col quale la materia delle cose si conosce; forma dialettica vuol dire quella che corrisponde a un dato concetto dialettico, col quale la forma delle cose si conosce. Il concetto dialettico è quello che non fa conoscere già un ente pieno, ma qualche cose dell' ente diviso per astrazione dal resto sotto qualche relazione. Teosofia I, § 269.

[2] Teosofia I, § 284.

[3] Laonde gli Scolastici ben vedendo, che niuna delle cose create era l'essere, e che tuttavia l'essere si predicava di tutte, gli diedero il nome di predicato trascendente o transscendentale, e questo stesso nome diedero a tutti i concetti elementari dell' essere. Teosofia I, § 284.

Aus dem Gesagten resultiren als drei Corollarien die aprioriſche Demonſtrirbarkeit der Exiſtenz Gottes und der Geſchöpflichkeit des Weltdaſeins, ſowie ferner das Statthaben einer aliqualen Anſchauung des göttlichen Creationsactes von Seite des menſchlichen Geiſtes in der intellectiven Perception.[1] Das virtuelle und initiale Sein iſt ein nothwendiges Sein, weil das Sein nicht Nichtſein ſein kann. Es iſt aber kein Ens, muß ſonach etwas an und von einem Seienden ſein. Es kann aber nichts vom contingenten Sein ſein, weil Contingentes und Nothwendiges excluſive Gegenſätze ſind. Somit muß es etwas vom nothwendig und ewig Seienden, von der alle contingenten Dinge ſchaffenden und beſtimmenden Urſache, es muß etwas von Gott ſein; es hat alſo Gottes Exiſtenz zu ſeiner denknothwendigen Vorausſetzung. Damit iſt zugleich auch die Denknothwendigkeit der Geſchöpflichkeit der contingenten Dinge aufgewieſen. Indem der menſchliche Geiſt die contingenten Dinge als ſolche denkt, welche nur in Kraft des Gott appertinirenden Seins beſtehen, reflectirt ſich in ſeinem Geiſte das in einer continuirlichen Seinsmittheilung an die contingenten Dinge beſtehende creative Wirken Gottes; und dieſer Reflex hat ſeinen Ausdruck im intellectiven Perceptionsacte, in welchem die ſubjectiv appercipirte Erſcheinung des Sinnendinges unter die vom Geiſte angeſchaute Seinsidee ſubſumirt wird. Die in der intellectiven Perception ſtatthabende Apprehenſion des göttlichen Creationsactes iſt jedoch eine unvollkommene; denn wir ſchauen den creativen Act nicht in ſeinem Principe, ſondern bloß in ſeinem Terminus,[2] ſomit in einem limitirten Producte ſeines Wirkens;[3] auch haben wir keinen Einblick in die Natur dieſes Actes.[4]

---

[1] Teosofia I, §§ 298 sgg.

[2] Noi vediamo l'atto creativo nel suo termine, ma non nel suo principio. E qui si rammenti che la mente umana può apprendere l'atto staccato dal suo subjetto. Questo è appunto quello che avviene nell' intuizione naturale dell' essere: noi vediamo l'essere, ma noi come subjetto d'un atto, come atto semplicemente. Teosofia I, § 309.

[3] In ciascuna percezione noi non apprendiamo altro atto creativo se non quello che fa ente la realità singulare da noi percepita. . . . Ora se noi potessimo apprendere l'atto creativo pienamente, vedremmo la sua perfetta unità, e come egli, essendo uno e semplice, fa esistere tutti gli enti che compongono il mondo e tutti i loro diversi stati, e anzi tutto ciò che fu ed è e sarà mai di contingente. Ivi.

[4] L'atto creativo s'apprende bensì come una continua comunicazione o congiunzione dell' essere ai detti reali, ma non s'apprende come producente

Das Schaffen ist wesentlich Seinsverleihung; diese ist jedoch in gewisse Gränzen gewiesen, welche mit der Endlichkeit aller realen contingenten Dinge gegeben sind.[1] Zum Wesen der contingenten Dinge gehört, das Sein zu haben, ohne es selber zu sein. Sonach können die Proprietäten dessen, was Sein ist, nicht demjenigen zu eigen werden, was nicht Sein ist, sondern das Sein nur hat. Das Sein als solches ist unbegränzt, von sich selber (asseità), communicabel, identisch mit sich selber; die Proprietäten können nicht Proprietäten dessen werden, was, ohne selber das Sein zu sein, an demselben nur Theil hat. Gleiches gilt von sechs anderen incommunicablen Proprietäten des Seins: Universalität, Nothwendigkeit, Immutabilität, Äternität, absolute Simplicität, absolute Primalität; diese Proprietäten gehören dem Sein an, soweit dieses an sich in seiner Virtualität genommen wird, nicht aber, sofern es als initiales Sein verstanden wird. Participabel sind nur jene Proprietäten des Seins, welche demselben als initialem Sein zukommen; und zwar ist auf dieses alles dasjenige zurückzuführen, was in den Dingen sich Universales findet und geeignet ist, in den drei Modis oder Formen des Seins gleichmäßig zu sein. Damit die Dinge das Sein wirklich haben, muß dasselbe als Causa formalis universalis in ihnen sein und sie als ein in dialektischer Ordnung Vorausgehendes und Nachfolgendes umschließen; diese Art des Seins in den Dingen ist das Communicable, welches die contingenten Dinge actuell seiend macht, während die incommunicablen Eigenschaften des Seins die Bedingungsursachen des Seinkönnens der contingenten Dinge sind.[2]

Der Begriff des endlichen Dinges ist der eines Seinhabenden; in Kraft dessen, daß es das Sein hat, ist es real. Das Essere reale ist eine denknothwendige, dem endlichen Dinge als solchem eignende Form des Seins; dasselbe gilt aber nicht gleicherweise von den beiden anderen Modis des Seins, der Forma objettiva und der Forma morale, obschon das endliche Ding auch an diesen Antheil hat.[3] Die

---

la realità stesse; si vede che queste ricevono l'essere che le fa enti, ma dicendosi „queste", si suppongono concepite queste realità come distinte dall' essere per astrazione. Ora di queste realità che rispondono a quest' astrazione non si vede già in quell' atto origine, nè tampoco la natura. Ivi.

[1] Teosofia I, §§ 327 sgg.

[2] Teosofia I, § 336.

[3] Teosofia I, § 331.

Möglichkeit des Theilhabens ist mit dem Essere iniziale als dem in den Dingen Seienden und sie Umschließenden gegeben.

Als Actuationsprincip wirkt das initiale Sein unmittelbar die Existenz und die Dauer der contingenten Dinge,[1] es verleiht denselben ferner das Actu-sein ihrer Acte,[2] und die Intelligibilität der Affirmation.[3] Das Erstere betreffend ist das Existiren eines Dinges durch sich selbst der Actus aller seiner Acte. Der Actus steht seinem Begriffe nach in einer wesentlichen Beziehung zu der durch ihn vorausgesetzten Potenz als Ursache und Subject des producirten Actes. Reales Subject des endlichen Dinges ist das Sein als reale Form; das Innehaben dieser Form ist auf die creative göttliche Thätigkeit als Ursache zurückzuführen.[4] Subject und Ursache treten sonach im Verhältniß zum Actus des endlichen Dinges derart auseinander, daß als Ursache Gott, als Subject das allgemeine Sein erscheint, und zwar das Essere iniziale als vorausgehendes und dialektisches Subject der endlichen Dinge, das Essere aber unter dem bestimmten Modus des Essere reale als reales Subject der Actualität eines bestimmten Dinges. Da die Actualität zur Essenz des Seins gehört, Subject des endlichen Dinges aber eben das Sein selber unter dem Modus des Realseins ist, so ist mit dem realen Subjecte des Dinges unmittelbar auch schon das Actu-sein desselben gegeben, und die Potentialität des Subjectes kann nur ein actives Möglichmachen des Dinges bedeuten.[5]

Indem das Sein unter dem Modus des Realseins dem Dinge Subsistenz verleiht, theilt es ihm die Intelligibilität der Affirmation mit. Es gibt eine doppelte Intelligibilität des Dinges, nämlich in Bezug auf sein Wesen und auf seine Subsistenz. Die erstere ist ein

---

[1] Indivisibile dall' esistenza è la durata; perocchè un ente che non durasse niente, non esisterebbe. Teosofia I, § 377.

[2] Teosofia I, §§ 378 sgg.

[3] Teosofia I, §§ 499 sgg.

[4] La potenza è una causa che è ad uno tempo subjetto del proprio effetto. Ora gli enti finiti esistendo sono effetto dell' ente assoluto. Teosofia I, § 433.

[5] Non si deve intendere, quasi che l'entità di cui predica una tale potenza, abbia ella la natura di potenza: ma si deve intendere che avendo ella e ritenendo immutata la natura di atto, s'è la possibilità che quest' atto si trovi unito a' suoi termini. Questa è una potenza relativa a' suoi termini: sono questi che acquistano l'atto: l'atto già è come atto: ma i termini non sono: possono dunque essere. Teosofia I, § 431.

Erkennen des Dinges aus der Idee desselben, letztere heißt ein Erkennen per Affirmationem, sofern in dem bezüglichen Erkenntnißacte vom Dinge das demselben durch das Essere reale verliehene Realsein ausgesagt wird.

Die Intelligibilität des Dinges bezüglich der Essenz desselben kommt dem Dinge zufolge der vom objectiven oder idealen Sein ihm ertheilten Bestimmtheit zu; diese Bestimmtheit geht dem Realsein oder Existiren, welches die Determinatio ultima entis ist, voraus; sie ist die Form, in welcher das Ding, ehe es real wird, im göttlichen Geiste, der es denkend producirt, und im menschlichen Geiste existirt.[1] Die specifische Form ist als Determination einer generellen Seinsform zu fassen. Die höchsten Genera der Weltmaterie, diese im ontologischen Sinne als Determinabilia prima verstanden, haben keine andere Determination als jene des göttlichen Willens, der sie dem in einer bestimmten Denkconception gefaßten Weltplan anpaßt; die Determination der höchsten Genera schließt aber alle nachfolgenden näheren Determinationen als denknothwendige Folge in sich bis herab zu den Species plenae, welche in den singulären Dingen zu einer realen Subsistenz gelangen.

Man unterscheidet zwei Hauptarten der Summa genera der Realität: Enti-principio und Enti-termine. Die höchsten Genera der Enti-principio sind: reine Empfindung, intellective Empfindung; die höchsten Genera der Enti-termine sind: die Materie oder körperliche Kraft und die Ausdehnung, obschon diese nur in uneigentlichem Sinne ein Genus genannt werden kann.[2] Die vier höchsten Determinabilia prima sind theils durch den göttlichen Willen, theils durch eine als Consequens sich ergebende Nothwendigkeit vier Determinationen unterstellt: Generische Qualität, objective Intelligibilität, determinirte Quantität, Einheit. Diese sind zufolge dessen, daß sie Universalia

[1] Teosofia I, §§ 502 sgg.

[2] Non ammette astrazione, nè determinazione, nè limitazione propria. È dunque puramente un reale semplice non compreso negli altri generi, e per sola questa esclusione si considera come un genere egli stesso, benchè non abbia le condizioni degli altri generi. Si considera come genere in relazione coi limiti che gli può porre la mente, onde Platone la considera come materia matematica. Noi lo chiameremo un genere ibrido, perchè le sue specie cioè le figure matematiche sono un opera mentale, ed egli stesso è un reale che somministra ad esse la loro materia, il loro fondo. Teosofia I, § 516.

sind, unerläßliche Bedingungen der Verbindung des Realen mit dem Sein; sie sind gleichermaßen auch Determinationen des endlichen Realen und erscheinen als die allgemeinen Merkmale und Prädicate alles möglichen endlichen Seins. Zufolge ihrer Universalität haben sie keine andere Begränzung als jene, welche durch ihre Unterschiedenheit von einander gegeben ist. Innerhalb ihres selbsteigenen Bereiches sind sie keiner quantitativen Begränzung unterworfen; jede von ihnen ist in ihrer virtuellen Unbegränztheit an sich ein Infinitum, welches erst in den nachfolgenden Determinationen des Genus summum immer mehr in die Begränztheit eingeht, womit auch die Virtualität und Universalität des Summum genus immer mehr abnimmt, bis daß die Reihe der Determinationen beim letzten Gliede der Reihe, beim Ens singulare angelangt ist, dessen subjective Existenz der reale Träger aller objectiven generischen und specifischen, wesentlichen und accidentellen Bestimmtheiten ist.

Obschon alle vier Determinationen des Seins Universalia sind, so haben sie doch in ontologischer Beziehung nicht gleichen Umfang. Die generische Qualität und determinirte Quantität lassen sich nur als Determinationen des endlichen Seins fassen, während objective Intelligibilität und Einheit auch Bestimmtheiten des göttlichen Seins sind, freilich nicht in jenem Sinne, in welchem sie Bestimmtheiten der endlichen Dinge sind, indem sie diesen nur participativer Weise zukommen. Als allem Seienden zukommende Determinationen heißen sie ontologische Elemente der endlichen Form, während die generische Qualität und determinirte Quantität zufolge ihrer Beschränkung auf den Bereich der geschöpflichen Dinge als kosmologische Elemente der endlichen Form zu bezeichnen sind.

Der Begriff des geschöpflichen Dinges involvirt den Begriff eines begränzten Seienden. Die geschöpfliche Begränztheit diversificirt und vervielfältiget sich nach der Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der Limitationen des geschöpflichen Seins. Diese Limitationen lassen sich auf drei Hauptclassen zurückführen,[1] je nachdem das Subject der Limitation, oder die vom Subjecte ausgesagte Art der Limitation, oder endlich die Beziehung zwischen Subject und Prädicat der Limitation in's Auge gefaßt wird. Als Subjecte der Limitation können gedacht werden: das Sein, die drei Formen des Seins, das Ens

[1] Teosofia I, §§ 686 sgg.

und die mentale Entität. Das Sein als solches kann zufolge seiner Unbegränztheit keine Limitation in sich aufnehmen,[1] läßt aber Beziehungen zu, welche den Begriff einer Begränzung in sich schließen, in jenem Sinne, in welchem jede größere Entität das begränzende Maß der von ihr umfaßten geringeren Entität in sich schließt. Das Essere ideale ist dialektisches Subject aller Begränzungen, welche in den generischen und specifischen Ideen gegeben und in den sonstigen mentalen Entitäten als Objecte geistiger Denkoperation enthalten sind. Das Essere morale ist dialektisches Subject aller mit der moralischen Ordnung gegebenen Limitationen. Die Realität als solche, d. i. als reine kategorische Form ist Subject aller der realen Ordnung der Dinge angehörigen Limitationen; diese sind im Unterschiede von den Relationsbegränzungen (limiti di relazione) des idealen und moralischen Seins reale Begränzungen, Begränzungen im eigentlichen Sinne des Wortes. Träger dieser Begränzungen sind die limitirten Entia, und sofern es sich um absolute Limitationen handelt, die endlichen Dinge, deren Basis nicht wie bei Gott das Sein selber, sondern ein Terminus des Seins, nämlich das Realsein ist. Zufolge dessen, daß die endlichen Dinge nicht das Sein als solches zur Basis haben, sind sie essentiellen Limitationen unterworfen. Und da überdieß die Basis des endlichen Dinges im Vergleiche mit jener des unendlichen Wesens keine Basis ist, so ist das endliche Ding auch überdieß noch mit einer transscendenten Limitation behaftet, vermöge welcher es im Vergleiche mit dem unendlichen Sein wie ein Nichtsein erscheint.

Mit Rücksicht auf die Natur der Begränzung lassen sich unter Anknüpfung an den Begriff der Quantität[2] und deren abgestufte Determinationen als ontologische,[3] kosmologische[4] und physische Quan-

[1] Il limite è ciò che manca ad una data entità di essa si nega. Teosofia I, § 686.

[2] La quantità è la relazione d'un' entità co' suoi limiti. Teosofia I, § 524.

[3] La quantità ontologica è quella nella quale si considera l'essere limitato, ossia l'essere in quant' è racchiuso da' limiti: e questa si può anche dire quantità di essere. Ma poichè l'essere indeterminato contiene virtualmente tutte tre le sue forme, perciò la quantità ontologica sarà triplice, ossia ci saranno tre quantità categoriche, ciascuna ontologica. Teosofia I, § 525.

[4] Intendiamo per quantità cosmologica quella che si può ravvisare sia nell' essere ideale come primo fondamento del mondo, sia ne' sommi generi, e ne' generi inferiori, e nelle specie astratte, e nelle specie piene, e negl'

tität[1] ontologische, kosmologische und physische Limitationen als Limitationsprädicationen unterscheiden.

Mit Rücksicht auf die verschiedenen Verbindungen zwischen der prädicirten Limitation und dem Subjecte der Limitation sind drei Arten der Limitation zu unterscheiden, deren Gemeinsames dieß ist, daß sie sich zu bestimmten anderen Limitationen als Posterius verhalten, sei es, daß unter diesen anderen Limitationen physische, kosmologische oder ontologische Limitationen gemeint seien. Die den physischen Limitationen nachfolgenden Limitationen heißen secundäre Limitationen und betreffen die nicht schon mit der Natur oder dem Wesensbegriffe eines individuellen Dinges actuell gegebenen Determinationen desselben, deren Vorhandensein den Abstand des individuellen Dinges von der Idee oder vollkommenen Verwirklichung seines specifischen Wesens zum Ausdrucke bringt. Die den kosmologischen Limitationen eines Dinges nachfolgenden Limitationen desselben sind jene, welche mit der Determination eines Ens reale im Unterschiede von der noch indeterminirten, bloß gedankenhaften Entität desselben gegeben sind. Diese Limitationen heißen im Gegensatze zu den secundären Limitationen primäre Limitationen, indem sie die Bedingungen ausdrücken, unter welchen eine geschöpfliche Entität ein Ens reale sein kann; sie schließen zwei besondere Arten der Limitation in sich: die entitative, welche das mögliche Ding zum wirklichen Dinge macht, und die transscendente, welche das Verhältniß der geschöpflichen Realität zur göttlichen bestimmt.[2] Die der onto-

individui reali comparativamente presi, poichè di questi sei anelli si collega il mondo e tutto l'essere finito. Come dunque la quantità ontologica è la quantità di essere nelle sue tre forme, che si ravvisa nel mondo, cosi la quantità cosmologica è la quantità di essere ideale che si ravvisa nel genere sommo, e la quantità di genere sommo che si ravvisa nel genere inferiore e nella specie, la quantità di specie astratta che si ravvisa nella specie piena, e la quantità di specie piena che si ravvisa nell' individuo realmente esistente. Teosofia I, § 531.

[1] Quantità fisica è la quantità di questo reale finito in quanto esiste subjettivamente in se stesso. Questa quantità può concepirsi in due maniere, cioè: 1. Quantità di realità di cui consta un' individuo reale sussistente 2. Quantità di reale d'un individuo sussistente replicata in un data numero d'individui uguali. Chiameremo la prima quantità fisica individua; chiameremo la seconda quantità fisica discreta. Teosofia I, §. 554.

[2] L'entità che si concepisce precedente ai limiti entitativi è la potenza d'un reale, che ha una base, di averne un' altra: l'entità che si concepisce

logischen Limitation nachfolgenden Limitirungen sind jene, welche lediglich die dreifache kategorische Grundbestimmtheit des Seins als subjectiven, objectiven und moralischen Seins zu ihrer Voraussetzung und die Constitution des Ens finitum als solchen zu ihrem Ziele haben. Die der ontologischen Determination nachfolgende Limitation unterliegt dem Gesetze, daß die drei universalen Concepte des subjectiven, objectiven und moralischen Seins sich so oft entificiren lassen, als sie dazu, ein Unum zu werden, determinirt werden können. Im göttlichen Sein formiren sie selbstverständlich ein Unum. Im creatürlichen Sein kann das reale Sein außer seiner Verbindung mit den beiden anderen Seinsmodis als ein Unum gedacht werden, der Terminus objectivus aber nur in Verbindung mit einem Geiste als realem und subjectivem Terminus; noch weniger läßt sich der Terminus moralis von den beiden anderen abtrennen. Die endlichen Dinge können sonach nur als reale Subjecte existiren.

Die kosmologische Grundfrage ist sonach, in wie vielfacher Weise das indeterminirte reale Mögliche determinirt werden könne in der Art, daß es ein Eines und volles Determinirtes sei. Daß es nicht in der Weise determinirt werden könnte, welcher zufolge es ein Unum infinitum wäre, ist klar; denn ein reales Unum infinitum wäre nicht an die Verbindung mit den beiden anderen Seinsmodis außer dem realen Seinsmodus angewiesen, während doch das Reale durch seine Verbindung mit den beiden anderen Seinsformen einen Actus der Realität erlangt, welchen es außerdem nicht hätte, daher es auch ohne diese Verbindung nicht ein Reale infinitum sein könnte.

Das noch indeterminirte Reale possibile, welches als Wurzel aller endlichen Dinge gedacht werden soll, ist als eine schon mehrfach limitirte Essenz zu fassen. Diese Limitationen sind, daß es als bloß Mögliches des subjectiven Seins entbehrt, daß es zufolge seiner Indeterminirtheit der Unitas propria des Seienden ermangelt, daß es jenes Seinsmodus entbehrt, welcher durch das Enthaltensein in den beiden anderen Seinsmodis gegeben wäre, und daß es auch seinerseits diese beiden anderen Modos nicht in sich faßt. Dieß sind indeß lauter negative Bestimmtheiten. Wie soll nun dieses allen endlichen Dingen vorauszusetzende Reale possibile positiv gedacht werden? Nur

precedente ai limiti trascendenti è la potenza d'un reale che ha base alcuna, e che perciò è un reale indeterminato nella mente, suscettivo di acquistare una base e così d'esser fatto ente. Teosofia I, § 707.

sehr wenige Philosophen haben dieses Problem ernstlich und ex professo in Angriff genommen, um es in selbstständiger Weise zu behandeln. In der Hauptsache aber folgte man ohne Ausnahme dem von Plato und Aristoteles intonirten Denkverfahren, und suchte durch das Mittel einer an der äußeren extrasubjectiven Realität vorgenommenen Abstraction den Gedanken einer Materia prima zu gewinnen. Man ließ bei diesem Abstractionsverfahren successiv die specifischen, generischen und obersten kategorischen Bestimmtheiten der sinnlichen Dinge hinwegfallen, und gelangte schließlich bei einer Entität an, die alles Lebens und aller Beziehungen zur Intelligenz bar, sich als ein wahres Caput mortuum des Abstractionsverfahrens erwies. Will man den Weg des abstractiven Denkverfahrens betreten, so muß eine richtige und alle Weltdinge umfassende Classification derselben zu Grunde gelegt werden. Die Weltdinge zerfallen in Enti-principio und Enti-termine. Die Enti-termine bestehen nur zufolge ihrer Relation zu den Enti-principio;[1] somit kann nicht an eine von beiden zu abstrahirende Radix communis der Dinge als höchste Realitas communis gedacht werden, man hat vielmehr die Enti-termine als nicht participirend an der Realitas prima beiseite zu lassen und die erste indeterminirte Realität von den Enti-principio abzuziehen. Von diesen hat man weiters die sensitiven Principien als ein im Verhältniß zu den intellectiven Principien Posteriores beiseite zu lassen, und einzig dasjenige in's Auge zu fassen, wodurch die intellectiven Principien constituirt werden. Die constitutiven Elemente der Intellectivität als solcher sind dasjenige, was in seiner ursprünglichen generischen Unbestimmtheit im göttlichen Verstande als das Reale primum vorhanden sein muß.[2] Diese constitutiven Elemente sind: Anschauung des

[1] Ciò che nell' ente è il principio, non solo è semplice ed uno pel concetto stesso del principio, ma ha natura altresì di contenente di tutto il resto: contiene il suo termine, e così è la causa dell' unità del suo termine e di tutto l'ente. Così il principio sensitivo contiene lo spazio e il corpo, e contenendosi dà loro il continuo; il principio-intellettivo si contiene pure unificato col sensitivo. Teosofia I, § 722.

[2] Dall' aver così descritta la prima e indeterminata realità che Iddio pose per fondamento all' opera del mondo, ci deriva una verità preziosa, ed è, che quella realità non è la selva, ὕλη, senza forma ed ordine degli antichi, nè il grande e il piccolo, τὸ μέγα καὶ μικρὸν, di Platone, nè l'indefinito, τὸ ἄπειρον, de' Pitagorici, ma l'ente intellettivo indeterminato, che solo è τὸ καθ' αὐτό, mentre tutto il resto della natura è τὸ πρός τι. Ivi.

Seins, selbsteigenes Empfinden des Ens intellectivum, Vorhandensein eines Willens, mittelst dessen das Empfinden mit dem Sein sich einiget. Die Seinsintuition ist an sich etwas generisch Unbestimmtes, sofern nicht bestimmt wird, wie viel von der Actualität des angeschauten Seins in der Intuition offenbar wird; dieses generisch Indeterminirte kann so vielemale eine Unitas propria entis erlangen, als Grade der Actualität des Seins im Anschauen desselben offenbar werden können. Das selbsteigene Empfinden ist wol an sich schon insoweit determinirt, als ein Empfindendes und Empfundenes vorhanden sein muß, und das Empfindende ist schon seiner Essenz nach ein Eines und Einfaches; aber sein Grundgefühl kann variiren, und demzufolge kann es auch so viele Varietäten empfindungsfähiger Wesen geben, als es verschiedene Grundgefühle gibt. Der Wille ist wol schon durch Anschauung und Empfindung determinirt, und kann daher als Potenz nicht Anlaß einer neuen Vervielfältigung intellectiver Wesen werden; er kann aber insofern eine dritte Classe zu denselben hinzufügen, als er mit einer größeren oder geringeren Actualität geschaffen gedacht wird.

Das der Vielheit der endlichen Weltdinge vorauszusetzende Erste ist somit das generische oder indeterminirte Ens intellectivum, welches als Ente-principio ein Einfaches und Eines ist, aber sich gemäß seinen Terminis mannigfaltig determinirt. Diese Termini reduciren sich auf die drei Kategorien des Essere oggettivo, Sentito und Voluto, und constituiren in ihrer Einigung mit dem Principio reale e proprio das Seiende. Die Vervielfältigung des Seienden innerhalb jeder der drei Kategorien kann nur eine begränzte sein, weil die sogenannte Materia prima, das generische Ens intellectivum etwas Begränztes ist.[1] Nur in Folge dessen, daß die Zahl der endlichen

[1] Quantunque la mente divina passi col pensiero dall' infinito cognito al finito, considerando il termine reale del primo spogliato dell' essere e conseguentemente dell' altre due forme in cui l'essere si trova, tuttavia in questo passaggio non avviene alcuna modificazione dell' infinito cognito, ma è un passaggio assoluto d'un cognito ad un altro cognito, essenzialmente e totalmente diverso dal primo, di maniera che il reale, che rimane come oggetto della mente divina dopo questo passaggio, il reale dico, che non è più essere, è il primo finito che differisce dall' infinito come il non essere dall' essere. Ed è chiaro che il non-essere non è modificazione nè limite dell' essere, ma è del tutto un altro, escludente affatto il primo. Procede da questa dottrina, che la sostanza prima, la pasta, dirò così, da cui devon essere cavati tutti gli enti finiti possibili, è un primo finito. Teosofia I, § 723.

Dinge begränzt ist, kann der Gesammtcomplex derselben ein geordnetes Ganzes constituiren.[1] Die Ordnung ist innerhalb einer jeden der drei Seinskategorien eine hierarchische, die nach den verschiedenen Graden des Theilhabens an der obersten Grundbestimmtheit des kategorischen Seins geregelt ist; die Ordnung in der ersten Kategorie wirkt auch bestimmend auf die Gestaltung der Ordnung in der zweiten Kategorie, und diese bestimmend auf die Ordnung in der dritten Kategorie. Das Grundbestimmende ist der Grad des Theilhabens am objectiven Sein, welcher Gradationen im Bereiche des subjectiven Seins als subordinirte Genera nach sich zieht, während ein bestimmter Grad des subjectiven Seins oder Theilhabens am Sentimento fondamentale wieder subordinirte Genera im Bereiche der dritten Seinskategorie nach sich zieht.[2] Die aus dem Begriffe des endlichen Seins sich ergebenden Determinationen und Begränzungen des endlichen Seienden involviren keine Beschränkung des göttlichen Wollens und Könnens, sondern erweisen nur die Rationalität des göttlichen Weltgedankens. Es gehört zum Wesen der endlichen Dinge, daß ihre Quiddität nur durch ihre Limitationen constituirt werden kann, während die Quiddität des illimitirten unendlichen göttlichen Seins unmittelbar mit diesem Sein selber gegeben ist. Die durch die göttliche Entität constituirte Quiddität des göttlichen Seins ist eine positive Quiddität, die durch die Entitätslimitationen constituirte Quiddität der endlichen Dinge eine negative Quiddität.

Die Vielheit der Weltdinge ist nur unter Voraussetzung der drei wesentlichen Seinsformen zu erklären, die ihrerseits wieder auf ein

[1] Se il numero degli enti finiti fosse infinito, non si potrebbe trovare in esso alcun ordine, perchè ci avrebbero differenze e lontananze tra essi enti infinite, e queste non sarebbero tra loro commisurabili, nè potrebbero perciò essere collegati, e formare tutt' insieme un' unità. Infatti nessuno di essi potrebbe estendere le sue potenze a tutti gli altri, poichè ciascuno essendo finito non potrebbe avere de' rapporti reali con infinito numero di enti. Teosofia I, § 724.

[2] Le stesse tre serie di graduazione hanno un' ordine tra loro. Poichè la prima è la principale nella costituzione dell' ente. Onde dato un quanto di partecipazione fondamentale dell' essere oggettivo, che costituisce come il genere, la graduazione del sentimento fondamentale costituirà de' generi inferiori; e dato un quanto di sentimento fondamentale, la graduazione possibile delle attualità volitive fondamentali costituirà un altro genere più inferiore e subordinato al precedente. Onde la prima base di classificazione diviene la suprema e la contenente le altre. Teosofia I, § 724.

urhaftes dreieines Sein als Urtypus des Weltdaseins zurückweisen. Die Trennbarkeit derselben von einander außerhalb des göttlichen Seins macht es erklärbar, daß eine aus ihnen (das Essere reale) für sich allein zum Mittler der Constituirung des endlichen Seins werden kann, jedoch nicht durch sich allein, sondern unter Compräsenz und Concurrenz des Seins als solchen, weil sie von demselben getrennt nichts ist, somit auch nicht das Realwerden des Endlichen vermitteln kann, während sie andererseits auch in der Compräsenz desselben als ein vom Sein als solchem Unterschiedenes verharren muß. Die Präsenz des Seienden in dem von ihm unterschiedenen Realen bedeutet das Hineingenommensein des letzteren in die Lichtregion der Intelligibilität, und hat nebstdem auch die Bedeutnng einer Lichtmanifestation im Bereiche des endlichen Realen, welche eine Lichtreception zu ihrem denknothwendigen Correlate hat. Demzufolge muß in der Ordnung der realen endlichen Dinge als ein Erstes das Ens intellectivum vorhanden sein; an diesem muß aber zugleich auch die Unterschiedenheit des Essere reale von dem in der Formation des endlichen Seienden mit ihm concurrirenden Sein als solchem significant hervortreten. In der That vollzieht sich im endlichen Ens intellectivum in demselben Momente, in welchem das Sein als seine objective Form und als Ursache seiner subjectiven Form seiner Anschauung präsent ist, eine Trennung und Entgegensetzung zwischen dem intelligenten Subjecte als Realem und dem Sein als Object der Anschauung, ohne daß eine Identificirung beider möglich wäre. Diese Trennung zwischen objectivem Sein und realer subjectiver Form ist ein distinctiver Charakter des endlichen Seins, und beweist die Möglichkeit der vom Sein abgetrennten Existenz einer realen Form; dieser widerstreitet nur ein vom Sein abgetrenntes Existiren in sich selber, keineswegs aber ein Existiren im Denken, woselbst sie im Objecte eingewickelt enthalten, und da nicht mehr als kategorische Form der Realität, sondern als objective kategorische Form vorhanden ist. Gesetzt also, daß endliche Geister existiren, können von diesen auch reale Dinge gedacht werden, welchen das Sein nicht präsent ist. Die Verbindung der objectiven kategorischen Form mit der kategorischen Form des Realen erklärt sich auf dem früher schon beleuchteten Wege der psychologisch-erkenntniß-theoretischen Erklärung der Entstehung unserer Concepte von den realen Dingen; aus der Objectivität der vom endlichen Geiste angeschauten Seinsidee erhärtet sich auch die objective Wahrheit unserer

Concepte von den percipirten Dingen, d. i. die wirkliche Existenz derselben als denknothwendiger Realursache unserer Concepte von ihnen.

Wie sich auf psychologisch-erkenntnißtheoretischem Wege die innere Unterschiedlichkeit zwischen der subjectiven und objectiven Seinsform grundhaft aufweisen läßt, so auch der Hinzutritt der dritten Seinsform, des Essere morale, zu den beiden anderen vorausgehenden. Die Proprietät des Essere morale ist, liebenswerth und actuell geliebt zu sein. Das dem Geiste als subjectiv-realem Principe präsente objective Sein erscheint ihm als liebenswerthes Sein, mit welchem er sich demzufolge auch in Liebe einiget. Diese Liebe heißt die natürliche Liebe des intelligenten Ichs zu sich selber, sofern das selbsteigene Sein des Ichs das im objectiven Sein enthaltene subjective Sein des Ichs oder realen Principes ist. Das selbsteigene Sein des Ens intellectivum ist nicht im intellectiven Realprincipe als solchem, sondern in einem anderen, nämlich im subjectiven Sein, soweit dieses im objectiven Sein enthalten ist.[1] Die natürliche Liebe des Ens intellectivum zu seinem eigenen Sein ist das Princip seiner gesammten willentlichen Thätigkeit und constituirt jenen Theil der moralischen Form, an welchem der Mensch von Natur aus participirt. Nebstdem ist im menschlichen Subjecte ein natürliches Streben nach der denkbar höchsten Actualität vorhanden, welche in der Befriedigung eines angenehmen Empfindens besteht (Liebesgefühl). Obschon dieses Streben nicht an sich moralischer Natur ist, so ist es doch, sofern es mit dem in's objective Sein hineingenommenen subjectiven Sein gegeben ist, ein Essere iniziale des moralischen Seins, daher es gleichfalls einen Bestandtheil der dem Menschen natürlich eignenden moralischen Form bildet.

Die drei kategorischen Seinsformen sind mit einander auf eigenartige Weise im subjectiven, objectiven und moralischen Sein verbunden. Ihre Verbindung im Subjecte als Seiendem erscheint im Menschen als Ens intellectivum, wie aus dem eben Gesagten resultirt, in folgender Weise:[2] Verbindung des Ens intellectivum mit dem

[1] Il subjetto reale è anch' egli un ente, cioè partecipa anche dell' essere subjettivo. Or egli partecipe dell' essere subjettivo per via di percezione, d'una percezione che fa egli stesso del principio reale suo proprio. Che cosa fa con questa percezione, senza la quale non potrebbe dire: Io? Egli predica di sè intuente l'essere, l'essere subjettivo che apprende nell' essere objettivo intuito. Teosofia II, § 739.

[2] Teosofia II, § 741.

objectiven Sein durch das Mittel der Intuition; Verbindung des Ens intellectivum mit dem subjectiven Sein durch das Mittel der Perception; Verbindung des Ens intellectivum mit dem moralischen Sein durch die natürliche Liebe, welche letztere ein doppeltes Object hat, das in seiner Eigenheit als Liebenswerthes und Geliebtes objectiv angeschaute Sein und das dieser objectiven Anschauung fähige und in derselben sich selbst percipirende Ens intellectivum, das eigene sowol, als jenes Anderer.

Das objective Sein ist als das vom absoluten subsistenten Objecte im Gedanken abstrahirte Sein das nicht subsistente indeterminirte ideale Sein, welches von der nachfolgenden Reflexion unter der Form der Objectivität gefaßt wird. Die Objectivität bedeutet die der unmittelbaren Intuition sich entziehende Relation des angeschauten Seins zum anschauenden Geiste. Der Anschauung ist nur das Sein an sich (Essere in sè) selber präsent; der Gedanke, daß es als in sich selber subsistentes nur in der Relation zum denkenden Geiste existire, gehört der nachfolgenden Reflexion an, und damit enthüllt sich das Essere in sè als Object des Geistes. Hiebei tritt zugleich zu Tage, daß Essere in sè und Objectsein keine einander ausschließenden Gegensätze sind, vielmehr sich gegenseitig involviren, indem das reflexive Denken eben jenem Ansichsein die Benennung: „objective Form" zutheilt. Das Ansichsein ohne Subsistenz erklärt sich daraus, daß das objective Sein eine Appertinenz des absoluten Seins ist und als solche nicht etwas für sich Subsistirendes sein kann. Das vom absoluten Sein abstrahirte ideale Sein schließt eine doppelte abstracte Form in sich, die in der Intuition präsente subjective Form und die durch Reflexion ermittelte objective Form. Indem der Geist die ersten beiden Formen unter Vermittelung der Perception den sinnlichen Realitäten applicirt, erfaßt er sie als Enti subjetti; unter der zweiten Form erfaßt er sie als Objecte des percipirenden Geistes. Daraus ergibt sich, daß alle Realitäten in der objectiven Form des idealen Seins enthalten seien und durch dieselbe intelligibel gemacht werden. Die subjective Form des Seins verleiht aber außerdem auch den intellectionsfähigen Wesen die Intellectivität und macht sie hiemit zu Subjecten im wahren Sinne des Wortes; daß in unserem Denken die der Intellectivität entbehrenden realen Dinge als Subjecte gefaßt werden, erklärt sich daraus, daß sie, obschon nicht selber wahrhaft Subjecte, doch Appertinenzen vollkommener Subjecte

sind,[1] gleichwie auch das ideale Sein, in dessen Lichte sie als Subjecte erkannt werden, obschon selber nicht subsistente Subjectivität, doch Appertinenz eines vollendeten Subjectes ist.

Die Einigung der drei Seinsformen im moralischen Sein vollzieht sich mittelst der Inobjectivation, unter welcher man im Allgemeinen denjenigen Act versteht, mittelst dessen ein denkendes Subject sich in eine seinem Denken präsente Entität, versetzt. Je nach Verschiedenheit der Entität, welche den Terminus dieser Action constituirt, unterscheidet man auch verschiedene Arten von Inobjectivation. Eine erste Art von Inobjectivation, welche allen anderen Arten derselben vorausgeht und sie ermöglichet, ist jene, welche in der Anschauung des idealen Seins statthat und den Menschen zum intelligenten und intellectionsfähigen Wesen macht (objettivazione oggetiva). Eine zweite Art der Inobjectivation ist die, mittelst welcher das intelligente Subject sich selbst als Seiendes erfaßt (objettivazione subjettiva d'identità). Weiter macht das intelligente Subject ein anderes ihm ähnliches reales Individuum zum Terminus der Inobjectivationsthätigkeit (objettivazione subjettiva di diversità). Der letzte und höchste Grad der Inobjectivationsthätigkeit ist der, mittelst dessen dasjenige Object, welches als absolutes Subject subsistirt, zum Terminus der Action gemacht wird (objettivazione objettivo-subjettiva). Diese letztere Art der Inobjectivation unterscheidet sich als ein höherer Grad der Inobjectivationsthätigkeit von den drei vorausgehenden Arten; denn in diesen ist das unpersönliche oder ideale, in der letzteren vierten Art das absolute Sein, der Actionsterminus des Subjectes. Diesem Unterschiede entspricht die Unterscheidung

[1] Lo spiegare come sia appartenenza d'un subjetto compito è cosa certamente difficile. Un passo verso questa spiegazione si è l'aver noi stabilito: che tutto ciò che riguarda l'estensione e l'esteso ha natura di termine de' principj sensitivi. Un secondo passo si è l'aver trovato: che molti principj sensitivi s'unificano nel principio intellettivo umano. Ma rimangono molti principj sensitivi, che sembrano non appartenere ad un vero subjetto sensitivo; e questa è la difficoltà che rimane. Al presente ci basta osservare: che la cognizione che noi abbiamo de' principj animati, sebbene non dimostri alcuna connessione con un subjetto intelligente, tuttavia non la nega, onde non è un concetto assurdo l'ipotesi che questo subjetto esista; e che, quand' anco non esistesse, si ridurrebbero sempre ad essere un termine dell' atto creativo, che appartiene ab subjetto divino. Teosofia II, § 865. (Näheres hierüber weiter unten.)

zwischen einer doppelten moralischen Ordnung, der natürlichen und der übernatürlichen, in welcher letzteren die erstere sich vollendet. Die moralische Vermöglichkeit des Menschen wächst aus seiner Inobjectivationsthätigkeit heraus und vollendet diese durch das Mittel der freiwilligen Liebe; der Hinzutritt dieser Liebe macht den intellectiven Inobjectivationsact zu einem moralischen und gewinnt das objective Sein, der Terminus des Inobjectivationsactes, den Charakter des moralischen Seins als eines Continens maximum.[1]

Das objective Sein, welches als solches das Wahrsein aller Dinge in sich schließt, ist als Continens maximum Princip und Quelle aller Relationen. Auch das Verhältniß zwischen dem Sein und seinen drei Formen vermittelt sich in der Idee des objectiven Seins. Sowol das Sein, als auch seine Formen und somit auch die Relationen zwischen dem Sein und seinen Formen, sind enthalten in dem Objecte der intellectiven Intuition, und dieses ist das seine drei Formen virtuell in sich enthaltende Sein. Indeß verbergen sich der Intuition, welche das virtuelle Sein zum Objecte hat, die Formen des Seins und die durch dieselben bedingten Relationen; diese werden nicht dem virtuellen, sondern dem actuellen Denken kenntlich.

Das Verhältniß des Seins zu seinen drei Formen schließt fünf allgemeinste Verhältnisse in sich, jenes der Einheit, der Einigung, der Diversität, der Disunion, der Pluralität. Daran schließen sich als minder allgemeine Relationen jene der Anteriorität und Posteriorität, des Anfanges und Terminus, des Continens und Contentum. Diese in abstracto bestimmten Verhältnisse modificiren sich gemäß der Unterscheidung zwischen den eigentlichen und uneigentlichen Formen des Seins. Die Unitätsrelation verwandelt sich im absoluten Sein in die Relation der Identität mit Ausschluß der Diversitätsrelation;[2] zwischen dem Sein und seinen Formen besteht nur ein mentaler Unterschied. In seinem Verhältniß zur endlichen Form der Realität

---

[1] L'essere morale inchiude l'essere oggetto, e l'essere oggetto inchiude l'essere subjetto; così l'una nell' altra s'involgono le tre forme nell' essere morale. Teosofia II, § 880.

[2] In questo pensiero dell' Essere sussistente nelle sue tre forme viene abolita ogni distinzione effettiva, ossia ogni distinzione in sè tra l'essere e ciascuna forma; e non rimane che una distinzione relativa alla mente, virtualmente contenuta in quella identità. Teosofia II, § 930.

hat das Sein außer den Relationen der Anteriorität, des Anfanges und des Continirens auch noch jene der effectiven Diversität,[1] der Unio praesentialis und der formalen Ursächlichkeit der Existenz und Dauer.

Die Relationen der drei Seinsformen zu einander werden, da alle Relationen im objectiven Sein enthalten sind, auch in diesem geschaut, und das Objectsein selber muß als Terminus cognitionis im Objectsein enthalten sein. Daraus folgt aber nicht, daß die objective Form des Seins ein erster Gegenstand der actuellen Erkenntniß des menschlichen Geistes sei; denn obschon das Sein das Object des Intellectes ist und vom Intellecte nothwendig gedacht wird, so tritt doch die actuelle Erkenntniß dessen, daß das Sein als solches nothwendig gedachtes Object und Mittler aller intellectiven Erkenntniß sei, erst nachfolgend ein; darum geht in der logischen Ordnung der Erzeugung der Erkenntniß die subjective Seinsform beiden anderen Seinsformen voraus.[2]

Die allen übrigen Relationen zu Grunde liegende Relation ist jene des Continens zum Contentum. Durch diese Grundrelation ist zunächst das Verhältniß der drei Seinsformen zu einander als jenes der reciproken Continenz bestimmt; es reflectirt sich ferner innerhalb jeder einzelnen Seinsform im Verhältniß ihrer begränzten Actuation zu den nicht begränzten Formen, wo ein Enthalten und Enthaltensein ohne gleiche Reciprocität statthat; es hat endlich statt in den Beziehungen der endlichen Dinge jeder Kategorie zu einander, welche Beziehungen aus jenen der beiden vorausgehenden Arten von Beziehungen resultiren und eine dritte Entität voraussetzen, in welcher die beiden auf einander bezogenen endlichen Dinge enthalten sind.

Da alle Relationen des kategorischen Seins zuhöchst in der objectiven Seinsform enthalten sind, so hat diese im Gegensatze zur subjectiven Seinsform schlechthin die Bedeutung eines Continens maximum und umfaßt alles begränzte Wißbare, während die subjective

---

[1] Per diversità effettiva intendiamo quella che è diversità in se, e non puramente tale per un' analisi ipotetica della mente. Teosofia II, § 935.

[2] L'oggetto, di cui furono rivestite le entità finite, nel semplice e diretto pensiero di queste, non è presente alla mente umana come oggetto, ma si fa presente replicandosi il pensiero sopra sè stesso; il che nasce quando la mente vede, che l'oggetto il quale è contenente di tutte le entità in universale è contenuto nel pensiero dell' entità finita singolare. Teosofia II, § 943.

Form nur in Bezug auf alles Existente, die moralische Form in Bezug auf alles Liebenswerthe ein Continens maximum ist. Im absoluten göttlichen Sein, in welchem das Subject selber Object ist und umgekehrt, ist jede der drei Formen schlechthin ein Continens maximum.

Aus der Anwendung der Lehre von den abstracten Seinsformen auf das subsistente Sein resultirt das philosophische Verständniß der Ordnung und Perfection des Seienden. Ordnung bedeutet gemeinhin die Zusammenstimmung einer Mehrheit von Entitäten in etwas Einem und Einigendem.[1] Die Conspiration der drei subsistenten Seinsformen in Gott zur absoluten Einheit des göttlichen Seins ist der urhafte Grundtypus aller Ordnung. Die im göttlichen Sein gegebene Ordnung des Seienden ist eine nothwendige, während die im Zusammensein der geschöpflichen Subsistenzen gegebene Ordnung eine contingente Ordnung ist, welche ihre Regel in der objectiven Seinsform als dem die geschöpflichen Relationen zuhöchst normirenden idealen Sein hat. Dieses schließt als virtuelles Sein die drei Ordnungen des subjectiven, objectiven und moralischen Seins und damit die dreifache denknothwendige Bestimmtheit der geschöpflichen Dinge in sich.[2] Die denknothwendige Bestimmtheit der Weltdinge ist die ideale Ordnung, in welche das Weltdasein im göttlichen Denken aufgenommen ist und welche als die Vernunft des göttlichen Weltgedankens die durch den göttlichen Willen vollführte Verwirklichung desselben normirt.

Die Einheit in der Mehrheit ergibt den Begriff der Vollkommenheit,[3] daher die absolute Einheit der drei subsistenten Formen in Gott den Urtypus des Vollkommenen darbietet. Das Eine, in Gott absolut dargestellte Vollkommensein geht im contingenten Weltdasein in drei Genera des Vollkommenen auseinander, welche in den drei Seinsordnungen gegeben sind. Die Vollkommenheit des realen Weltdaseins wird durch die Einigung der essentiellen Ordnung mit der accidentellen Ordnung desselben constituirt. Die essentielle Ordnung ist als eine unmittelbare durch Gott gesetzte immer vorhanden; in dieser ist virtuell auch die accidentelle Ordnung enthalten, eben deßhalb aber die Voll-

[1] Per l'ordine s'intende la cospirazione di più entità nell' uno. Teosofia II, § 969.

[2] S'avra una ragione dell' ordine subjettivo di sussistenza, una ragione dell' ordine objettivo di similitudine, e una ragione dell' ordine morale di perfezione. Teosofia II, § 982.

[3] Il perfetto si definisce l'uno che risulta dai più. Teosofia II, § 996.

kommenheit des contingenten Seins selber etwas Accidentelles. Das Accidentelle ist seinem Begriffe nach etwas zur Existenz des realisirten Seienden Hinzukommendes; dieses Hinzukommen läßt Grade zu, daher zwischen mehr und minder Vollkommenem unterschieden werden kann. An der accidentellen Ordnung des Seienden kann es aus einem doppelten Grunde fehlen, entweder zufolge eines Mangels in der Materialursache oder zufolge eines Mangels in der Formalursache des Seienden. Ein Mangel in ersterer Beziehung ist vorhanden, wenn die Zahl der ein Unum constituirenden Entitäten unvollständig ist; ein Mangel in letzterer Beziehung, wenn es an der nöthigen Zusammenstimmung der zu vereinigenden Entitäten fehlt. Der erstere Mangel ist ein einfacher Defect, der letztere etwas Schlimmes (male), positive Unordnung. Das Schlimme ist der conträre Gegensatz zum Guten, oder zur Übereinstimmung aller Beziehungen zwischen den Entitäten, welche eine bestimmte Ordnung constituiren; der einfache Defect, welcher eine Minderung der gesollten Guten ohne positive Unordnung bedeutet, steht in der Mitte zwischen dem Guten und Schlimmen.

Der Begriff des Guten steht in innerem Zusammenhange mit jenem des Wahren. Die Dinge sind wahr kraft ihrer Participation an demjenigen, was an sich wahr ist; das an sich Wahre ist aber der gottgedachte Gedanke des Dinges. Jedes Ding ist also in dem Grade wahr, als es diesem göttlichen Gedanken entspricht; es ist ferner um so wahrer, einen je höheren Vollkommenheitsgrad der göttliche Gedanke vom geschöpflichen Dinge demselben zuweist. Es hat damit von Natur aus einen größeren Antheil am Sein, als ein anderes, das von Gott als ein mit geringeren Vollkommenheiten begabtes gedacht wird. Was von den einzelnen Seienden in Bezug auf ihr Wahrsein gilt, gilt auch von jeder einzelnen, eine organische Einheit constituirenden Gruppe von Dingen; jeder derselben entspricht ein Urbild, in welchem virtuell alle möglichen unvollkommenen Species plenae enthalten sind. Ebenso gibt es auch eine die Gesammtheit aller Gruppen und der in ihnen enthaltenen besonderen Dinge umfassende Urbildung des Weltdaseins im göttlichen Denken. Die göttlichen Ideen und Urbildungen der Dinge sind die Wahrheiten der Dinge, aber im Unterschiede von der Veritas prima, dem absoluten Objecte, Veritates secundae, die mit einer durch die Endlichkeit der Weltdinge involvirten Limitation behaftet sind. Diesen reihen sich die in den göttlichen Archityppen bloß virtuell enthaltenen, nicht actuell

hervorgebildeten Ideen als Wahrheiten dritten Ranges an. Das Wahrsein der Dinge darin besteht, daß sie ihren göttlichen Urbildungen entsprechen und dieselben in sich verwirklichen. Auch der Veritas prima sollen sie entsprechen, obschon sie nicht ihrer Natur nach an derselben participiren können; die Verähnlichung des endlichen Seienden mit der Veritas prima gehört dem Gebiete der supranaturalen Ordnung an, in deren Bereich das Factum der Menschwerdung Gottes und der geistlichen Widergeburt der Seelen fällt.

Die Veritas prima ist göttlichen Logos oder ewigen Gottesworte gegeben als dem absoluten Objecte, in welchem der Begriff der Wahrheit seine absolute Wirklichkeit hat. Wahrheit bedeutet gemeinhin das nothwendige Object, insoweit dasselbe Terminus des Subjectes ist. Nothwendiges Object des intelligenten Subjectes ist dasjenige, welches als Objectum per se das Denken durch sich selber determinirt. Dieß gilt per eminentiam vom absoluten Objecte des göttlichen Denkens, nur daß hier die mit dem Begriffe einer Determination zu verbindende passive Abhängigkeit des Determinirten hinwegfällt, indem im absoluten Objecte das absolute Subject sich selber anschaut. Wol aber realisirt sich da in absoluter Weise der Begriff der Wahrheit als des durch sich selbst bekannten Objectes. Für den menschlichen Intellect ist das durch sich selbst bekannte Object die ihm präsente Seinsidee, in welcher er etwas von ihm Verschiedenes anschaut, und in welchem das von ihm zu erkennende Reale nur virtuell enthalten ist; da die Seinsidee nicht das objective Sein selber, sondern bloß die objective Form des Seins ist, so kann auch die durch die Seinsidee vermittelte Realerkenntniß nicht mehr Wahrheitsgehalt in sich schließen, als das Medium der intellectiven Erkenntniß zuläßt. Das Ding an sich bleibt zwar dem menschlichen Intellecte nicht völlig unbekannt, er erkennt es aber mittelbar und unvollkommen, soweit es ihm nämlich durch die im Lichte der Seinsidee vermittelte Beziehung desselben auf seine schöpferische Ursache geistig faßbar wird. Das Ansichseiende ist eigentlich nur Gott, der sich als Ansichseiendes in seiner geistigen Selbstanschauung offenbar wird; darum ist Gott das durch sich selber offenbare Sein, das Manifestans und Manifestatum sind im göttlichen Sein identisch. Die Wahrheit ist in Gott nicht eine Beziehung zwischen zwei verschiedenen Seienden, sondern eine Beziehung des Seienden zu sich selber, und darum ist Gott die vollendete, absolute Wahrheit; in ihm ist Alles, was im Sein als Manifestirenden ist, auch im manifestirten Sein. Das im

göttlichen Denken vorhandene Welturbild ist zwar Wahrheit per essentiam, aber nicht gleich Gott Wahrheit per subsistentiam; es ist die durch sich selber offenbare Wahrheit der Weltdinge, und diese sind in ihrem subsistenten Dasein reale Manifestata des an sich nicht subsistenten urbildenden Manifestans. Die Dinge sind wahr zufolge ihrer Beziehung auf ihre göttliche Urbildung, welche die Wahrheit der Dinge ist; diese Wahrheit hat aber ihre Subsistenz nicht in den Dingen, sondern im ewigen Gottesworte als absolutem Objecte und Terminus aller nothwendigen intellectiven Denkbeziehung.

Der Act, mittelst dessen Gott als Subject sich selber Object wird, involvirt eine Mittheilung der selbsteigenen Natur des erkennenden Subjectes an das Object, in welchem das Subject sich gegenständlich wird; mit diesem Acte jedoch, der in der Sprache der Theologie als die ewige Zeugung in Gott bezeichnet wird, kann das göttliche Selbstleben nicht abgeschlossen sein; zum Selbsterkennen muß der Selbstgenuß des göttlichen Seins hinzutreten.[1] Das absolute Sein ist wesentlich seliges Sein; alles subsistente Seiende ist lebendiges, empfindendes Sein; das subsistente göttliche Sein muß Leben und Empfindung im höchstgesteigerten, absoluten Grade, es muß subsistentes Leben und Empfinden sein. Es subsistirt als solches im anschauenden Subjecte, affirmirt sich als solches im angeschauten Objecte. Da nun das höchstgesteigerte Leben und Empfinden im intellectiven Sein ist, so muß Leben und Seligsein Gottes aus seinem Selbsterkennen und Sichselbstoffenbarwerden resultiren; das sich selbst anschauende Sein durchdringt sich selbst in diesem Acte und wirkt in demselben sein Seligsein aus. Leben und Seligkeit ist ein Act der Liebe, ein Act des Willens in seiner vollkommensten Actualität. Das erkennende Sein liebt sich als erkanntes und affirmirtes mit unendlicher Liebe, und das erkannte und affirmirte Sein erwiedert diese Liebe in der Anschauung des erkennenden und affirmirenden Seins mit demselben Liebesacte, indem Liebendes und Geliebtes unbeschadet der Distinction der beiden Seinsformen, der subjectiven und objectiven, dasselbe sind. Wie ferner Erkennendes und Erkanntes trotz der Identität der Natur einen Relationsunterschied involviren, so auch Liebendes und Geliebtes; woraus erhellt, daß im göttlichen Sein drei coäterne Seinsmodi vorhanden sein müssen. Es liegt im Wesen des Liebenden, die Form

[1] Teosofia II, §§ 1031 sgg.

des Geliebten anzunehmen; und wenn der Liebende zugleich der Geliebte ist, so muß das Subject selber als ein per se Amatum subsistiren.[1] Wie der Erkennende ohne Coexistenz des Erkannten nicht denkbar wäre, so der Liebende nicht ohne Coexistenz des Geliebten. Dieß ist die zur Perfection der göttlichen Natur gehörige Subsistenz des Essere morale in Gott. Die vollkommene Commensuration des subjectiven Seins mit dem objectiven Sein hat eine vollkommenste Appretiation zur Folge, alle Appretiation aber läuft in einen wirksamen Liebesact aus. Die zur göttlichen Wesenheit gehörige Charitas nimmt im göttlichen Vater den Charakter der absoluten Beneficenz an, deren Wesen diffusive und operative Güte ist; im göttlichen Sohne nimmt sie den Charakter der absoluten Anerkennung und Dankbarkeit an, und zeigt das Gute unter den Formen des Geordneten, Gerechten, Wahrhaften. Im heiligen Geiste stellt sich die Charitas wesentlich unter der Form der Einigung dar, in welcher die Beneficenz und die Anerkennung derselben subsistirt, und im unendlichen Wohlgefallen der Liebe das subsistente moralische Gute zum eudämonologischen Gute geworden, die Tugend als Glückseligkeit subsistent ist. Das dreieine göttliche Sein stellt in dieser seiner Organisation die absolute Wirklichkeit des Guten dar.[2]

Das Gute fällt mit dem Sein zusammen und ist die Vollendung desselben. Kein endliches Ding ist das Sein, daher auch kein endliches Ding aus sich selber gut sein kann; sondern wie es participativerweise ist, so hat es auch das Gutsein in participativer Weise.[3] Bloß die intelligenten Geschöpfe participiren per se am Sein und Gutsein. Alle endlichen realen Dinge haben eine natürliche Tendenz zum Sein, indem das Realsein eine Form des Seins ist und der Form es eigen ist, zu ihrem Principe hinzustreben, von welchem

[1] La volontà divina, da cui procede lo Spirito Santo, produce un' unione verissima e realissima, fino alla perfetta identificazione del subjetto amante se stesso inteso, e questa unità sussistente è il divino spirito, lo stesso subjetto amante, inteso, amato. Teosofia II, § 1032.

[2] Questo bene è il bene ridotto all' ultimo suo ideale, dove l'oggetto appetito ha una massima perfezione, perchè è infinito, il subjetto appetente ha una massima forza d'appetire, perchè e infinito, l'unione dell' appetente coll' appetito è massima, perchè è identificazione dell' essere coll' essere stesso per via d'appetito. In questo spiccano i caratteri proprî del bene, d'essere unificatore, uno, consolatore. Teosofia II, § 1034.

[3] Teosofia II, §§ 1036 sgg.

abgetrennt die Form nichtig ist. In den intellectiven Wesen, welchen das Sein unbegränzt gegenwärtig ist, manifestirt sich jene Tendenz als eine intellective Tendenz zum unbegränzten Sein. Da die Seinsanschauung intellectives Empfinden und Leben ist, so ist jene intellective Tendenz Lebensstrebung, deren Ziel Glückseligsein ist, und in der vollendeten Heiligkeit ihre Erfüllung findet. Die intellective Lebensempfindung ist somit der natürliche Quell und Ansatz des menschlichen Strebens zum Guten im Allgemeinen, und dieses Streben selber heißt Wille. Soferne die Willenstendenz des realen intelligenten Subjectes auf das Sein geht, hat alles Moralische am Menschen den Charakter der Bewegung zu etwas außer ihm in beständiger Negation seiner selbst. Diese Negation ist nicht Preisgebung seiner selbst, sondern Hinstreben zum Quell des selbsteigenen Lebensbestandes, dessen Erhaltung in einem beständigen Empfangen besteht, daher das participative moralische Sein des Menschen mit einem beständigen Danken (riconoscenza) beginnt, also mit Demjenigen, was oben als ein dem ewigen Worte in Gott Appropriirtes aufgewiesen wurde.[1] Diese moralische Form ist ein Continens primum et maximum aller menschlichen Moralität, auch jener, welche unter den beiden anderen obenerwähnten Formen der Beneficenz und Unification sich darstellt, die im Menschen nicht, wie im göttlichen Sein, Continentia prima et maxima sein können, sowie auch die moralische Appretiation oder der praktische Intellectionsact des geschöpflichen intellectiven Subjectes zufolge des Abstandes desselben vom ewigen Gottessohn distinctive Eigenschaften an sich haben muß, welche jenen Act von der moralischen Appretiation eines göttlichen Subjectes unterscheiden. Der Mensch kann nicht gleich dem ewigen Gottessohne durch die Verherrlichung des göttlichen Gebers zugleich sich selbst verherrlichen. Während ferner zufolge der absoluten Coincidenz von Existenz und Sein in Gott der göttliche Intellect und Wille naturnothwendig dem selbsteigenen Sein Gottes zugewendet ist, ist

[1] Come il Verbo, ricevendo tutto ab eterno dal Padre, da lui tutto eternamente riconosce, lui glorifica; così l'uomo ricevendo tutto da Dio, da lui riconosce tutto quello che ha nel tempo, lui di ciò glorifica. Ecco la prima e l'ultima forma delle morale umana. Dovendo dunque comparire Dio tra gli uomini come loro esemplare, conveniva, tra le divine persone, il Figliolo fosse quella che assumesse l'umana natura, perchè alla condizione del Figliolo appartiene propriamente quella forma di moralità e di santità di cui l'umana condizione si fa partecipe. Teosofia II, § 1038.

der menschliche Wille zufolge der Dualität zwischen dem Reale, das der Mensch selbst ist, und dem dieses Reale actuirenden Sein vom Anfange her nicht zu Einem determinirt, es steht vielmehr in seinem Vermögen, entweder über seine Endlichkeit hinauszugreifen, oder unter Verzicht auf das ihn vollendende Sein außer ihm bei seiner selbsteigenen Endlichkeit zu beharren. In Gott ist der Actus des Seins zugleich ein Act des Erkennens und Wollens, welcher das göttliche Sein zum absoluten Objecte hat, daher für Gott keine Nothwendigkeit besteht, etwas Anderes außer sich zu wollen und creativ zu setzen. Der intellective Act des Menschen ist kein Actus des Seins, da der Mensch nicht das Sein ist; der intellective Act des Menschen ist daher auch nicht productiv wie der Act des göttlichen Seins, sondern einfach intuitiv und speculativ; die in Kraft der intellectiven Seinsintuition gewirkte Existenz und Actualität des geschöpflichen Intellectes ist nur eine erste, unterste Stufe seiner Union mit dem Sein, während die nachfolgenden höheren Stufen mittelst nachfolgender intellectiver Willensacte ausgewirkt werden sollen. Die Dualität des Menschenwesens hat zwei subjective Tendenzen desselben zur Folge, welche zwar an sich mit einander vereinbar sind, aber auch collidiren können; der Mensch fühlt sich von dem Objecte seiner intellectiven Intuition angezogen, er fühlt andererseits den Drang, seinem inneren Empfindungsleben eine möglichst große Erweiterung und Befriedigung zu verschaffen. Ein Gewährenlassen des letzten Begehrens auf Kosten des ersteren wird ihm Ursache innerer Belästigung und Pein; das Bemühen, solche Belästigungen beiseite zu schaffen, kann ihn zur freiwilligen Ignorirung der in der Seinsidee sich ihm präsentirenden Wahrheit des Seins und zur Bildung eines irrthümlichen Afterbildes der Wahrheit veranlassen. So entsteht das absolute Übel der Sünde, deren Wesen der Streit des verabsolutirten subjectiven Gefallens gegen das objective absolute Gute ist.

Der Mensch steht in einer natürlichen und in einer selbstgewollten Verbindung mit dem Sein.[1] Die natürliche Verbindung ist eine dreifache: eine Verbindung mit dem subjectiven Sein in der Existenz, mit dem objectiven Sein durch die Intuition, mit dem moralischen Sein zufolge der natürlichen Liebe zum Guten im Allgemeinen. Die freiwillige Verbindung hat keinen directen Bezug auf das subjective

[1] Teosofia II, §§ 1052 sgg.

und objective Sein, sondern bloß auf das moralische Sein; eine indirecte Beziehung zum objectiven Sein hat statt, sofern der moralisch geleitete Wille der Wahrheit zugewendet ist, wie auch zum subjectiven Sein, sofern dieses durch die freiwillige Einigung mit dem Sein als solchem an Gehalt gewinnt. Wenn die freiwillige Einigung mit dem Sein eine Mehrung der Participation an demselben und somit eine Vervollkommnung des Menschen wirkt, so muß umgekehrt die Abwendung vom Sein eine Minderung und Deteriorirung des intellectiven Menschenwesens herbeiführen. Das gegen die Einigung mit dem Sein sich sträubende und verschließende Menschenwesen versetzt sich in einen inneren Widerstreit, in einen Streit zwischen Natur und Willen, in welchem letzterer unterliegen muß und für die gesuchte angenehme Befriedigung seiner selbst die schmerzlichsten Peinen eintauscht. Darin offenbart sich die Strafgerechtigkeit der Natur, die, obschon dem Menschen zunächst als Macht des unpersönlichen Seins sich fühlbar machend, doch mit richtigem Gefühle auf den persönlichen Willen Gottes als eigentliche Ursache zurückgeleitet wird. In der That involviren sich natürliche Nothwendigkeit und göttliche Voluntarietät in dem Strafgeschicke der Sünde wechselseitig so sehr, daß derjenige, welcher sich einseitig nur an die göttliche Voluntarietät halten wollte, damit implicite die göttliche Dreieinheit, die absolute Voraussetzung des Weltdaseins und ihrer nothwendigen Ordnung läugnen würde.[1] Die mit dem positiven göttlichen Gebote verbundene Strafsanction eines positiven göttlichen Willens bringt sich mit natürlicher Nothwendigkeit zur Geltung; sie liegt in der Natur des Seins und seiner Ordnung,[2]

[1] Sebbene il Verbo proceda per via d'intelletto, tuttavia questa stessa processione è accompagnata dalla volontà, per la quale afferma sè stesso necessariamente ad un tempo e volontariamente, e però è affermazione speculativa e pratica tutt' ad un tempo, ed è di qui che viene al Verbo la facoltà di spirare colla stessa spirazione del Padre lo Spirito Santo. Onde, Verbo riconosciuto è oggetto ad un tempo e persona. In quanto dunque è oggetto, mostra ciò che è il Padre, o piutosto è il Padre già ab eterno manifesto a sè stesso, è la giustizia oggettiva sussistente. Ma in quanto il Padre si vuole collo stesso atto di affermarsi, è la giustizia personale e decretiva e legislativa. E però chi toglie le due forme preaccenate della giustizia, lasciando solo la volontaria e decretiva (e tale due forme per l'uomo sono due modi di manifestazione), distrugge la divina Trinità, a cui si riducono e in cui si fondano. Teosofia II, § 1054.

[2] Il fondamento dell' eterna giustizia penale è nella natura dell' essere, e del suo ordine. Poichè il bene è l'essere appetito. Il subjetto reale dunque,

die positive Strafe ist eine natürliche Consequenz der Immutabilität und Unüberwindlichkeit des Seins. Das göttliche Gebot ist, mag man es auf den ursprünglichen übernatürlich gehobenen Zustand des Menschen beziehen oder auf den nachfolgenden Zustand der gefallenen Natur, in welchem der Mensch selbst das, was dem Naturgesetze entspricht, aus sich allein nicht mehr vollständig zu erfassen wußte, als göttlicher Wille der Wille des Seins; was das Sein will, kann unmöglich nicht sein, der Wille des Seins ist die eherne Nothwendigkeit, an welcher das sündhafte Wollen der Creatur peinvoll zerschellt. Inwiefern und unter welchen Modalitäten der göttliche Wille, in welchem Gerechtigkeit und Güte absolut geeiniget sind, dem reuigen Willen dessen, welcher vom Sein sich abgewendet, die volle Wiedervereinigung mit demselben gewähren könne, hat nicht in der Ontologie, sondern in der über den Gedankenbereich der philosophischen Ontologie hinausgreifenden Lehre vom Übernatürlichen eine Erörterung zu finden.[1]

Gott ist ein einfacher und einziger Actus, welcher zwei Grade oder Terminos hat;[2] dieser Eine Act wird mit Beziehung auf seine beiden Terminos Princip oder Vater genannt, der erste Terminus mit Beziehung auf sein Princip Sohn, der zweite Terminus in seiner Beziehung zum Vater und Sohn, von welchen er ausgeht, heiliger Geist. Der göttliche Seinsactus hat aber nebstdem auch das endliche Seiende zu seinem Terminus; er schaut es als ein von ihm nach seinem freien Ermessen Begränztes im absoluten Objecte, und affirmirt es als ein von ihm Gewolltes, in dessen Folge dasselbe in die Wirklichkeit tritt. Die Termination des göttlichen Seinsactes auf das außergöttliche Creatürliche ist vermöge der Einfachheit und Einzigkeit des göttlichen Seinsactes in der Selbstdetermination des göttlichen Seins enthalten, steht aber zu dieser im Verhältniß logischer Posteriorität, indem Gott nur unter Voraussetzung seines Selbstdenkens und

che è pura forma reale, e non è essere, trova il bene quanto più asseconda l'appetito dell' essere, e quanto più colla sua volontà a lui spingendosi tenta di colmare l'abisso che passa tra la forma finita e l'essere stesso. Ma se in quella vece ricalcitra, e si ritrae dall' essere, e tenta così d'oppugnarlo, e di distruggere quanto è in sè, trova il male, e non meno il mal morale, che il penale; perchè la stessa forma reale ha bisogno dell' essere per esistere, non che per ingrandirsi. Teosofia II, § 1056.

[1] Vgl. indeß Teosofia II, pp. 406 sgg.

[2] Teosofia III, §§ 1283 sgg.

Selbstwollens auch die Welt denken und wollen kann, und dieselbe durchaus mit absoluter Beziehung derselben auf sich denken und wollen muß. Da ferner das göttliche Sein als ein im Selbstdenken und Selbstwollen absolut Vollendetes sich darstellt, so kann die Actuirung des Weltdaseins kein constitutives Moment des göttlichen Selbstseins und Selbstlebens bilden;[1] das Weltdasein fällt vielmehr als ein nicht nothwendig Seiendes und nicht nothwendig von Gott Gewolltes außer das göttliche Sein und erscheint als Product der freithätigen Causalität Gottes. Daraus erhellt die Falschheit der Gioberti'schen Formel: L'ente crea le esistenze, welcher zufolge das Seiende oder Gott nothwendig und seinem Begriffe zufolge ein Schaffender sein müßte. Andererseits aber ist es falsch, in Gott Sein und Thun von einander getrennt zu denken, und die Activität als etwas zum fertigen Sein Hinzutretendes zu nehmen; nur in unserem Denken trennt sich der Begriff des causalen göttlichen Thuns von jenem des göttlichen Seins ab — eine Denkabstraction, welche sich in der Erfassung Gottes als des Actus purus von selber wieder corrigirt und als eine Operation des unvollkommenen menschlichen Denkens kenntlich macht.[2]

Das Wirken Gottes nach Außen ist lediglich ein creatives Thun, durch welches den endlichen Dingen das Sein und mit diesem die Existenz verliehen wird; das geschöpfliche Ding hat aber in dieser seiner Existenz einen Actus primus und in diesem eine Qualification zur causalen Selbstbethätigung, mittelst welcher im endlichen Weltdasein alles Andere zu Stande kommt, was nicht aus der creativen Thätigkeit Gottes abzuleiten ist. Die geschöpflichen Causae secundae sind die Fortsetzerinnen dessen, was durch die Wirksamkeit der Causa

[1] Un unico atto è quello che termina nel Verbo e nello Spirito Santo e nel mondo. Ma poichè i primi due termini sono infiniti e sono lo stesso atto e subjetto essente in altro modo, perciò sono Dio e persone divine: il mondo poi, essendo finito, non può essere Dio, nè persona divina. Perciò l'atto divino in quanto si considera come produttivo del mondo non può ricevere il concetti di processione personale. . . . Atto divino il quale ha per termine il mondo è atto comune a tutte e tre le persone e all' unica essenza che è uguale e identica in esse, non essendovi nè le processioni nè le relazioni conseguenti alle processioni, che in Dio permangano e costituiscone le persone. Teosofia III, § 1284.

[2] Quando invece di concepire Iddio come un puro atto, si concepisce come un atto subjetto a cui s'attribuisce l'attività creante il mondo, allora s'adopera un parlare improprio ma adattato al nostro modo di concepire per astrazione. Ivi.

prima grundlegend begonnen worden ist. Die Causae secundae wirken dasjenige aus, was Gott seit ewig als künftig Seiendes gedacht hat; sie sind somit die instrumentalen Vehikel der Verwirklichung der schöpferischen Denkconceptionen Gottes.

Die schöpferischen Denkconceptionen involviren als Substrat eine gedankenhafte Materia universalis determinabilis, aus deren nach einer bestimmten Regel vor sich gehenden Determinationen die göttlichen Gedanken der Weltdinge resultiren.[1] Die Materie des göttlichen Weltdenkens ergibt sich aus der Abstraction von der Dreipersönlichkeit Gottes, wodurch die drei primitiven Indeterminata: die reale, ideale und moralische Seinsform als drei primitive Materien gewonnen werden. Wird auch von den Seinsformen abstrahirt, so bleibt das völlig indeterminirte Sein als abstracter Actus übrig (Materia primissima). Man kann diese vier Genera der Materie als Materia divina bezeichnen. Diese erscheint in Folge der subtractiven Hinwegnahme ihrer unendlichen Determination als ein gedankenhaftes Limitatum primum, welches als solches das Substrat weiterer Limitationen darbietet. Die Materia primissima ist nicht an sich, sondern nur durch die im Denken ihr wieder applicirten Seinsformen limitationsfähig, daher letztere als die Materia proxima der limitirenden Determinationen zu fassen sind. Die Materia idealis ist nicht an sich, sondern bloß durch das in der Idee enthaltene limitirte Reale limitirbar; in Kraft dieser Limitationen bilden sich die generischen, specifischen Ideen u. s. w. Die Materia moralis läßt keine anderen Limitationen zu als jene, welche ihr zufolge ihres Connexes mit dem realen Subjecte und der Materia idealis zu Theil werden. Somit ist also die reale Essenz das eigentliche Subject der Limitationen, und die reale Seinsform das primitive Constitutivelement aller endlichen Subjecte.

Die Limitation der realen Essenz muß, um eine Typification eines realen Dinges im göttlichen Denken zu actuiren, nach einer bestimmten Regel vor sich gehen.[2] Diese Regel ist im Concepte des Ens gegeben, welcher drei Elemente: Subject, Actus, terminative Essenz, in sich schließt. Subject und terminative Essenz verhalten sich zu einander als Princip und Terminus des Seienden; der Actus ist das Sein selber, welcher dem Subjecte oder Actus proprius des Seienden zur Existenz verhilft, somit als Act des Actes bezeichnet

[1] Teosofia III, §§ 1295 sgg.

[2] Teosofia III, §§ 1304 sgg.

werden kann. Das aus diesen Elementen geeinigte Ens gelangt zu einem gedankenhaften Sein in Gott kraft seiner objectiven Intelligibilität; die objective Intelligibilität ist aber davon abhängig, daß das Subject eine untheilbare Einheit constituire mit der terminativen Essenz, und diese durch Limitationen vollkommen und allseitig determinirt sei. Die Zahl der Typen, welche sich durch complete Limitationen der terminativen Essenz gewinnen lassen, ist wol für unser Denken unbegränzt, kann jedoch nicht in's Unendliche gehen, weil die Pluralität der endlichen Seienden aus der Limitation hervorgeht und und die Limitation keine illimitirte Wirkung setzen kann.

In den gottgedachten Typen der endlichen Dinge haben diese bereits eine Existenz an sich; um aber von Gott vollkommen gedacht zu werden, müssen die Weltdinge durch Creation in sich selbst subsistent gemacht werden, weil sie nur unter dieser Bedingung als vollkommen von Gott gedachte vorhanden sind. Wie Gott in seinem ewigen Worte sich selbst und alles Seinsmögliche außer Gott ausspricht, müssen die seinsmöglichen Dinge von demjenigen, der das Sein selber ist, als wirklich seiende ausgesprochen werden, weil nur in Kraft ihres actualen Seins außer Gott der göttliche Gedanke derselben zu Ende gedacht, d. h. die das Sein der endlichen Dinge bedingende limitative Thätigkeit vollkommen abgeschlossen ist. Das göttliche Schaffen der Dinge ist somit eine der Selbstvergegenständlichung des göttlichen Seins im ewigen Worte analoge Vergegenständlichung derselben durch creative Thätigkeit, welche nicht naturnothwendig eintritt, weil das göttliche Sein absolut sich selber genügt, aber unabweislich statthat, sofern Gott die mit dem freithätigen Denken der endlichen Dinge nothwendig verbundenen Limitationsacte zu einem abschließenden Ergebniß führen will.[1] Man wird sich nicht verhehlen können, daß hiemit eine hypothetische Nothwendigkeit des göttlichen Schaffens ausgesprochen ist, die letztlich ihren Grund darin hat, daß Rosmini Erkennen und Wollen in Gott nicht distinct genug auseinanderhält. In diesem Mangel eines distincten Auseinanderhaltens ist es gegründet, daß er von vorneherein die göttlichen

[1] L'oggetto limitato dell' intelligenza divina sono gli enti finiti, i quali devono oggimai sussistere in se stessi atteso che, se non sussistessero con sussistenza propria, questo oggetto limitato non sarebbe perfettamente pensato, mancandogli l'ultimo atto, che è il subjettivo. L'azione dunque limitante dell' intelligenza divina unita all' intelligenza di se stessa, che è un solo atto coll' intellezione divina, è la potenza creatrice. Teosofia III, § 1326.

Ideen der geschöpflichen Dinge als Producte des göttlichen Wollens faßt, die als solche allerdings erst durch die creative Thätigkeit vollkommen actuirt sein können; die bereits in der Ideologie und Logik Rosmini's zu Tage tretende Identification des Denkmöglichen mit dem Seinsmöglichen ist die falsche Voraussetzung, welche nicht nur das Aufkommen wahrhaft speculativer Denkconceptionen von vorneherein vereitelt, sondern in der That auch bedenkliche Consequenzen in Bezug auf die Gottes- und Weltlehre in sich schließt. Während Rosmini auf eine geistige Durchdringung der mysteriösen Dreieinigkeitslehre hinarbeitet, droht bei ihm die rationale Gotteslehre zu Schaden zu kommen; er unterwirft das göttliche Erkennen des endlichen Seins Beschränkungen, welche nur durch die göttliche Creationsthätigkeit überwunden werden können. Daß dieß nach Rosmini's Dafürhalten keine Beschränkung der göttlichen Absolutheit involvirt, kann seine Erklärung letztlich nur darin finden, daß das endliche Sein an sich eigentlich gar nicht werth ist, von Gott gedacht zu werden; in der creativen Thätigkeit läßt sich Gott herbei, das an sich seiner Attention nicht Würdige zum Gegenstande seiner vollsten Attention zu machen. Damit wird die Güte Gottes auf Kosten des Denkwerthes der außer Gott möglichen endlichen Dinge erhoben; die Verkennung des Denkwerthes des Endlichen involvirt aber ihrerseits einen mangelhaften Begriff vom göttlichen Denken und Erkennen, welches als absolutes Denken und Erkennen alles Denk- und Seinsmögliche absolut durchdringen und in ewig lichter Gegenwart gegenständlich vor sich haben muß. Aus Scheu vor dem Gedanken einer unendlichen Welt will Rosmini den Gedanken des Endlichen selber im immanenten Denkleben Gottes nicht zur vollen Wahrheit gelangen lassen; das Richtige ist, daß der göttliche Gedanke der außergöttlichen endlichen Welt wirklich unendlich ist und unendlich sein muß, weil die Möglichkeit einer Selbstoffenbarung Gottes im Bereiche des Endlichen unerschöpflich ist, und eben in dieser Unerschöpflichkeit sich die absolute Unbegränztheit der göttlichen Seinsfülle bekundet.

Rosmini rechtfertiget seine Anschauungsweise mit der Nothwendigkeit, die pantheistische Verlegung der Vielheit in die endlichen Weltdinge in's göttliche Sein abzuwehren; auch sei es unangemessen, sich Gott nach Art eines menschlichen Künstlers vorzustellen, welcher ein bereits in seinem Geiste fertig existirendes, der selbsteigenen Action unfähiges Musterbild durch seine Thätigkeit als äußerlich anschaubares

Werk zu verwirklichen bemüht sei.[1] Rosmini beruft sich auf Pseudo-Dionysius,[2] welcher alle Dinge in Gott per virtualitatem eminentiae geeiniget seien und auf jene Art durch Gott gewirkt werden lasse, in welcher die wärmestrahlende Sonne durch einen einzigen Act die mannigfaltigsten Wirkungen hervorbringe. Dieses Bild sei wol unzureichend, sofern die Verschiedenartigkeit der Wirkungen der Sonne von der Verschiedenheit der natürlichen Beschaffenheiten der Dinge, auf welche die Sonne wirkt, abhänge; es sei jedoch geeignet, den Gedanken von der Vielfältigkeit und Diversität der Effecte des Einen göttlichen Creationsactes, der mit dem Sein identisch ist, zu erläutern. Das von Rosmini hiebei verfolgte philosophische Interesse ist, zu erweisen, daß als die erste Ursache aller Dinge der Intellectus in actu vorausgesetzt werden müsse.

Das dreieine göttliche Sein stellt sich in der Freiheit seiner Seinsformen als Causa efficiens, exemplaris und finalis der Weltdinge dar;[3] es ist Causa efficiens als subjective Form, Causa exemplaris und Ordnermacht als objective Form, Causa finalis als moralische Form. Auf diese in der Einen höchsten Welturſache geeinigte dreifache Ursächlichkeit weist das gesammte Weltdasein hin; Causa finalis im eigentlichen Sinne des Wortes ist jedoch Gott nur für die intellectiven Weltwesen, wie auch auf die Hervorbringung dieser die Schöpferabsicht finaliter gerichtet ist, und die übrigen Weltdinge nur das Dasein der rationalen Weltwesen ermöglichen sollen. Der Antrieb zum Schaffen geht aus der mittheilsamen göttlichen Güte hervor; für die Reception der Mittheilungen der göttlichen Güte sind aber im vollen Maße und eigentlichen Sinne nur die intellectiven

---

[1] L'esemplare divino è lo stesso atto creante, dal quale pende di continuo la sussistenza del mondo, è questa stessa sussistenza in atto come cognita, e quindi dentro la forma objettiva. Se l'atto divino non terminasse immediatamente nelle sussistenze create, ma conoscesse queste per via di molte idee mediatrici, non ci sarebbe più modo di salvare la semplicità divina, e più cose ci sarebbero in Dio. Ma poichè con un atto solo Iddio tocca, per così dire, le sussistenze, creandole, la pluralità rimane in queste cose create in quanto rimangono in se stesse variamente limitate e distinte, e in Dio non resta che l'atto limitante e distingente, conoscente e creante, e quest' atto dicesi esemplare in quanto è causa intellettiva di tutte queste limitazioni e distinzioni. Teosofia III, §§ 1329.

[2] De divin. nom., c. 5.

[3] Teosofia III, §§ 1369 sgg.

Wesen befähiget, wie auch die Verherrlichung Gottes als absoluter Schöpfungszweck nur durch die Schaffung intellectiver Wesen im vollendeten Maße ermöglichet wird.

Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich auch, daß die Zweckbeziehung das erste und primäre Moment im göttlichen Willen, sich als schöpferische Ursache zu bethätigen, constituirt. Mit Rücksicht auf den gesetzten Zweck bestimmt sich die Form und Ordnung des Ganzen, durch dessen creative Setzung die Realisirung des gesetzten Zweckes ermöglichet werden soll; als Drittes folgt sodann der Act, mittelst dessen die nach einem bestimmten Plane geordnete Welt in's Dasein treten soll. In diesem Ordnungsverhältniß der drei Arten göttlicher Ursächlichkeit als Causa finalis, exemplaris und efficiens hat eine Umkehrung jener Ordnung statt, welcher gemäß die persönlichen Constituenten des göttlichen Seins, denen die genannten der Ursächlichkeitsmodi specifisch appropriirt sind, sich zu einander verhalten.[1] Denn der zwecksetzende göttliche Wille ist specifisch dem ewigen Gottesworte, die creative Hervorbringung dem göttlichen Vater als Princip alles Seienden appropriirt. In der Constituirung des Seienden hingegen ist das erste Causirte die reale Subsistenz, welche auf die Causa efficiens zurückzuleiten ist, das zweite Causirte die Form, welche der Causa exemplaris entspricht, das dritte Causirte der Appetitus finalis, welcher auf die Causa finalis hinweist. Der Appetitus finalis eines limitirten Seienden vermag indeß nicht aus sich selber das absolute Gut zu erreichen. Die im heiligen Geiste personificirte göttliche Liebe muß hier helfend entgegenkommen; in Kraft derselben vollzieht sich die Incarnation des ewigen Gotteswortes, mittelst welcher der ewige Vater sich uns offenbart und unser Gelangen zu ihm ermöglichet. Hier hat abermals eine Umkehrung der in der Constituirung des Causatum hervortretenden Ordnung statt. Im Ganzen aber sind durch das eben Gesagte vier Ordnungen vorgewiesen, deren jede aus drei Gliedern besteht; die erste Ordnung betrifft die Constituirung des unendlichen Seins, die zweite die Constituirung der Ursache, die dritte die Constituirung des Verursachten, die vierte die Sublimation des Verursachten. Die zwölf Glieder, welche diese Ordnungen in sich fassen, sind die zwölf Ringe jener goldenen Kette, durch welche Anfang und Ende der Dinge mit einander verknüpft sind.

---

[1] Teosofia III, §§ 1398 sgg.

In dieser Verkettung des Seienden erscheint die Welt als etwas in Gott Gefaßtes, ohne Gott selber zu sein; sie ist vielmehr etwas von Gott durchaus Verschiedenes, sofern sie außer Gott in sich selber subsistirt und einen von der göttlichen Subsistenz völlig verschiedenen Subsistenzmodus hat. Sie erscheint in Gott gefaßt, sofern sie in ihrem Ursprunge und ihrer Vollendung mit dem göttlichen Sein zusammenhängt und in Kraft einer continuirlichen Creationsthätigkeit Gottes in sich selber subsistirt. Das Sein, an welchem die Creatur in Folge der continuirlichen Creationsthätigkeit Gottes theilhat, ist etwas von der Natur des theilhabenden creatürlichen Seienden völlig Unterschiedenes, es ist lediglich das vollkommene Gedachtwerden des Dinges durch Gott. Die Natur des creatürlichen Seienden ist eine Participation an demjenigen, was in der durch die Abstraction des göttlichen Denkens vom personhaften göttlichen Sein zu Stande kommenden Typisirung eines endlichen Seienden enthalten ist; ja es ist sogar in beiden, in der göttlichen Idee des Dinges und im realen Sein desselben dieselbe Natur, aber unter einer verschiedenen kategorischen Form (objective Form, subjective Form). Die Ideen oder abstracten Essenzen bedeuten jedoch kein wahrhaftes Theilhaben an der göttlichen Natur, da sie an sich etwas von der göttlichen Natur durchaus Verschiedenes sind und demzufolge auch gar nicht in derselben subjectiviren, sondern nur außer Gott ein subjectives Sein erlangen können.

Der Grundbeziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf oder Seinsverleihung und Seinsempfangen gliedert sich als abgeleitete Beziehung der in den Bereich des geschöpflichen Daseins fallende Gegensatz zwischen Thun und Leiden, Geben und Empfangen ein.[1] Der Gegensatz zwischen Gebendem und Empfangendem ist im göttlichen Sein urbildlich dargestellt, aber mit Ausschluß des Gegensatzes von Thun und Leiden; er bezieht sich daselbst auf die Relationsgegensätze, welche zwischen den drei personhaften Formen statthaben und die modale Alterität derselben betreffen. Im Bereiche des Endlichen betrifft er das Verhältniß des endlichen Seins zum idealen Objecte. Jedes endliche Subject ist ein Wirkungsprincip, hat aber den Terminus seines Wirkens nicht in sich selbst, sondern außer sich;[2] es kann sich denselben nicht selbst geben, sondern

[1] Teosofia III, §§ 1428 sgg.

[2] Se il Principio o Relativo avesse tal natura che fosse l'essere stesso, non potendo l'Essere esser altro che uno, anche l'altro relativo sarà il medesimo Essere, nel quale si vedranno sorti i due relativi l'uno quasi di fronte

empfängt ihn von Gott, aber nicht in rein passiver Weise, indem es den durch göttliche Causalität ihm zugewiesenen Terminus als sein Correlat setzt und in Folge dieser Setzung sich als Princip zum Terminus verhält. Der Terminus kann indeß in zweifacher Weise gegeben sein: entweder mit einem Acte des Empfangens ohne Action auf den Terminus oder mit einem Acte, in welchem das Empfangen in Form einer Action auf den Terminus sich vollzieht. Eine Action auf den Terminus ist nicht möglich, wenn derselbe einer anderen Kategorie als das Princip angehört; denn zwischen den unterschiedenen Kategorien kann kein Verhältniß der Action und Passion, sondern bloß jenes der Inexistenz statthaben. So verhält es sich mit dem Terminus des intellectiven Principes,[1] welcher der Kategorie des objectiven Seins angehört, während das intellective Princip ein subjectiv Seiendes ist. Stehen hingegen Princip und Terminus innerhalb derselben Kategorie, so wirkt das Princip auf den Terminus und gibt ihm eine neue Actualität, um ihn hiedurch zu seinem correlativen Terminus zu machen. So verhält es sich mit der körperlichen Realität als Terminus eines rein sensitiven Principes, dessen Natur der Terminus angepaßt werden muß. Der reale Terminus kann aber als reale Natur nicht ohne eine selbsteigene Activität sein, und eben mittelst dieser wirkt er jene Beschaffenheit aus, welche ihn dazu befähiget, Terminus des sensitiven Principes zu sein; er bethätiget sie weiter auch als Gegenwirkung gegen die Action des Principes, und die Einigung dieser seiner Wirksamkeit mit jener des Principes befähiget dieses zu jener Action, welche die vom Principe unterschiedene Natur des Terminus zu ihrem Ziele hat. Der reale Terminus eignet

---

all' altro. Che se il principio operante non è l'essere, ma è puramente forma subjettiva di essere, in tal caso la mente vede che l'altro estremo della relazione non può trovarsi nella stessa natura del principio, perchè esso non ha una natura assoluta, ma relativa, stantechè la forma dell' essere è un relativo di cui l'essere è l'assoluto. Il relativo dunque che è puramente forma subjettiva, e però puro relativo operante, non può trovare alcuna opposizione e alcun termine in se stesso come tale. Teosofia III, § 1431.

[1] L'essere oggettivo, per divenire correlativo d'un principio intellettivo finito, non ha bisogno di ricevere alcuna nuova attualità o modificazione, perchè è per sè assolutamente un correlativo al subjettivo; non fa dunque bisogno di rinderlo tale, affinchè divenga correlativo a un singolare principio intellettivo finito, ma basta che esso principio lo riceva, e già lo trova tale anche a se. Teosofia III, § 1435.

sich zum Ziele einer Action des Sensitivprincipes zufolge seiner Qualität als Ausgedehntes; die Ausdehnung wird durch eine Kraft gewirkt, welche Rosmini Körperlichkeitsprincip (principio corpereo) nennt.

Das Körperlichkeitsprincip ist eine specielle Modification der allem Seienden eignenden Forza entica,[1] kraft welcher jegliches Seiende existirt, sein Vollendetsein anstrebt und jeder Zerstörung seiner selbst widerstrebt. Der Begriff derselben wird auf ontologischem Wege durch eine doppelte Abstraction, zuerst von der Dreipersönlichkeit des göttlichen Seins, sodann von der ewigen Action, mittelst welcher sich diese auswirkt, zu Stande gebracht; durch Abstraction von der ewigen Action im göttlichen Sein ergibt sich der Begriff einer ewigen Kraft oder Energie, die dem unbegränzt Seienden eigen ist. Zufolge der Communicabilität des Seins muß auch alles dasjenige, was dem Seienden als solchem wesentlich ist, den begränzten Entitäten innerhalb der Gränzen ihrer Endlichkeit nach Maßgabe ihrer entitativen Fassungskraft mitgetheilt werden können; die Forza entica ist etwas, ohne welches eine Entität überhaupt gar nicht gedacht werden kann, sie ist die denknothwendige Voraussetzung und Bedingung aller Seinskundgebungen, ohne welche das Seiende selber gar nicht wäre.

Wir sind hiemit an die Schwelle der allgemeinen Welt- und Naturlehre Rosmini's gelangt, welche er in seiner Lehre vom Realen[2] entwickelt. Die Weltlehre hat es mit den limitirten Seienden zu thun, die zufolge ihrer Limitation relative Seiende sind, d. h. nicht das Sein schlechthin, sondern mit Beziehung auf ein bestimmtes ihnen zukommendes Ansichsein, welches als Princip des Empfindens oder Denkens sie zu subjectiv Seienden macht.[3] Dieser Relation des limitirten Seienden zu sich selber entspricht die Bezogenheit des Principes seiner Subjectivität zu einem außer dieser befindlichen Terminus, ohne welchen sich das Princip nicht als Princip, d. h. nicht als denkendes oder empfindendes bethätigen kann, den Act der Selbstempfindung ausgenommen, in welchem das Subject der Empfindung sich selber Terminus seiner Action wird. Ist der Terminus der Empfindungsthätigkeit etwas außer dem Subjecte Befindliches, so

[1] Teosofia III, §§ 1371 sgg.

[2] Teosofia, Vol. V: Il reale. Vgl. hiezu meine Abhandlung: „Rosmini's Stellung" u. s. w., SS. 53 ff.

[3] Teosofia V, p. 136.

Hat das Empfindungsprincip wol auch eine wesentliche Beziehung zum Principe des Terminus;[1] aber der Actus proprius dieses anderen Principes und die Sensitivität desselben liegt außer dem Bereiche der Empfindungswahrnehmung. Daher die dem gewöhnlichen Denken eignende Vorstellung, daß die Materie, an sich der Empfindung beraubt, nur von uns durch Empfindung wahrgenommen werde. Diese Vorstellung beruht auf einem von dem selbsteigenen Princip des äußeren Empfindungsterminus abstrahirenden Denken; in Wahrheit ist dasjenige, was der gewöhnlichen Vorstellung als Materie gilt, nichts Anderes, als der in unseren Empfindungsbereich fallende Sensibilitätsrapport zwischen dem subjectiven Empfindungsprincipe und dem Principe des Empfindungsterminus.

Das active Princip muß seine eigene Activität wahrnehmen; und wenn diese ein anderes Princip zu ihrem Terminus hat, so scheint es, daß es in seiner eigenen Activität auf eine gewisse Weise auch die Passivität des Anderen wahrnehmen müsse. Das beziehungsweise passiv sich verhaltende Princip wird seinerseits in seiner Passivität auch die Activität des Anderen empfinden. Die Wirkung der Action eines Ens relativum auf das andere gehört ganz dem empfangenden Principe an; es muß aber auch eine Wahrnehmung vom Hervorbringen der Action vorhanden sein, und diese Wahrnehmung kann nur dem activen Principe angehören. Das Statthaben einer Action ist der Terminus der Empfindungsthätigkeit beider Principien, des activen und des passiven; es erscheint aber auf der einen Seite als Actio-Passio, auf der anderen als Passio-Actio. Ohne die wechselseitige Begegnung beider in der Wahrnehmung des Statthabens einer Action wäre eine Verbindung zwischen beiden nicht denkbar, obschon sie einander darin fremd bleiben, daß keines der beiden Principien eine Empfindung vom Vorhandensein des anderen hat. Daraus folgt aber nur, daß ihr wechselseitiger Contact durch eine dritte höhere Causalität über ihnen vermittelt sein muß.[2]

---

[1] Teosofia V, pp. 145 sgg.

[2] Convien ricorrere ad un terzo ente, che ad un tempo stesso, che fa esistere i due principj, li mette ancora fra loro in comunicazione: l'uno non può trovar certamente l'altro perchè non lo sente; e perciò appunto e necessario che una terza forza sia quella che li congiunge; e poichè il congiungerli è lo stesso che porli in essere, perciò questa forza è quella che li pone in essere, che dà loro esistenza. Teosofia V, p. 151 sg.

Steht es fest, daß jedes subjectivseiende Endliche ein Empfindungswesen sein müsse, so kann denjenigen Entitäten, welche der Empfindung beraubt sind, kein subjectives Sein zukommen, sie können bloß als Objecte der empfindungsfähigen Wesen und als äußere Termini der Thätigkeit der Empfindungsprincipe vorhanden sein.[1] Sie heißen, da sie der den endlichen subjectiven Seienden eignenden Relation zu sich selber entbehrend, bloß in Beziehung auf ein anderes von ihnen Verschiedenes sind, relative Entia zweiten Grades, und sind als solche Entia incompleta. Man hat Entia completa und incompleta zu unterscheiden; die Completion selber kann wieder eine absolute oder relative sein. Das Wesen der absoluten Seinscompletion besteht darin, eine selbsteigene objective und zugleich auch eine selbsteigene subjective Existenz zu haben. Die relativen Entia completa haben wol eine selbsteigene subjective Existenz, besitzen aber eine objective Existenz nur in participativer Weise. Die incompleten Entia relativa entbehren der subjectiven Existenz völlig, und haben auch eine objective Existenz nur in participativer Weise. Solche incomplete Entia sind: Raum, Materie, Körper.

Der reine, unerfüllte Raum ist nicht, wie das gewöhnliche Denken dafürhält, ein leeres Nichts,[2] sondern der phänomenale Terminus unseres Grundgefühles. Ein reales Substrat dieses rein phänomenalen Typus kann nicht supponirt werden, weil der Grund entfällt, aus welchem das Vorhandensein einer äußeren Realität als denknothwendige Ursache der mittelst der sinnlichen Empfindungen in uns hervorgebrachten Zustandsveränderungen postulirt wird.[3] Derlei Veränderungen weisen auf ein äußeres individuirtes Wirkungsprincip hin, als welches der Raum sich eben nicht vernehmbar macht. Er ist sonach ein reines Phänomen ohne terminative Realität; statt unser Empfinden zu determiniren, ist er vielmehr eine dieser Determination vorausgehende abstract ontologische Realität. Eine derartige Realität muß ihm

[1] Teosofia V, pp. 161 sgg.

[2] Teosofia V, pp. 438 sgg.

[3] La mente è mossa a supporre un substratum alle sensazioni corporee dal sentimento della difficoltà e della fatica che prova il principio sensitivo a mutare il suo stato, atteso che egli ha l'istinto di conservazione e di stabilità nel suo stato precedente. Ma questo istinto non può esserci se non in un principio che abbia già qualche individuazione, perocchè senza individuazione egli ancora non esiste, mancandogli il primo atto che lo costituisce sostanza. Teosofia V, p. 440.

zugeschrieben werden, weil der Raumgedanke objective Wahrheit hat,[1] obschon er nur relativ ein Sein außer uns hat, insoweit nämlich, als unsere sinnlich animalische Existenz in ihm gefaßt ist.[2]

Die Materie ist ihrem Begriffe nach etwas vom Raume oder von der Ausdehnung Verschiedenes; sie erscheint uns aber als ausgedehnt, weil wir sie durch das Mittel des Raumes wahrnehmen. Ist der Raum als solcher eine erste Individuation des Sensitivprincipes, so verhält sich die Materie zum Raume als der Terminus eines zum ersten Individuationsacte hinzutretenden zweiten Individuationsactes des Sensitivprincipes. Raum und Materie sind, soweit sie Termini der Grundempfindung des Sensitivprincipes sind, rein nur Phänomene, und darum nicht fremde Termini, sondern Termini proprii des Sensitivprincipes; daher dann auch die fundamentale intellective Perception nicht Perception einer fremden ontologischen Realität, sondern nur Perception des durch seine Termini proprii individuirten Sensationsprincipes sein kann.

Die reine Realität (pura realità) der Materie wird nicht sinnlich wahrgenommen,[3] sondern intellectuell percipirt als das denknothwendige Substrat eines Sentito, mit dessen Perception eine Änderung in der Zuständlichkeit des Sensatiorsprincipes verbunden ist. Selbst die sinnliche Wahrnehmung der Härte und des Widerstandes eines materiellen Objectes bietet durch sich selbst nicht dasjenige dar, was im intellectiven Denken als ein Solidum, als eine reale Körperlichkeit aufgefaßt wird, weil die sinnliche Wahrnehmung des Widerstandes und

[1] Tolto via lo spazio, nel concetto nostro rimane un principio indifferente a svolgersi e individuarsi piuttosto in un modo che in un altro; egli non ha dunque in se stesso la ragione del perchè si susciti in lui il fenomeno dello spazio anzichè un altro qualunque: è dunque necessario suppore un' altra ragione, ossia un' altra causa, che spieghi il suscitamento di tale fenomeno. Teosofia V, p. 442.

[2] Egli è vero che questo principio non siamo noi, ma è un principio antecedente a noi. Tuttavia questo principio stesso è in noi, giacchè il principio della nostra animalità, il quale ci individua come animale, ci innesta sul principio dello spazio quale individuazione ulteriore, di maniera che i due principii dello spazio e dell' animalità si uniscono identificati in uno. Egli è dunque vero che lo spazio è fuori di noi, perchè questo „noi" non esprime il puro principio dello spazio, ma può dirsi, che lo spazio è in noi in quanto in noi si trova il suo principio come un antecedente della nostra propria costituzione. Teosofia V, p. 443.

[3] Teosofia V, pp. 449 sgg.

der Härte bloß die Oberfläche des körperlichen Objectes betrifft, und die Oberflächen eben keine Körper sind. Erst das zur sinnlichen Wahrnehmung hinzutretende Verstandesdenken leitet auf den Gedanken, daß aus dem sinnlich wahrgenommenen Objecte eine Kraft auf unseren Sinn wirke, welche auf die Oberfläche des körperlichen Objectes bezügliche Sensationen hervorruft, ohne daß jedoch die Kraft selber als ein Solidum verstanden werden könnte, da es keine Empfindung des Solidum als solchen gibt.

Im Begriffe des Körpers treten Form und Materie (Inhalt) auseinander. Die Form ist in der räumlichen Begränzung gegeben; die Materie ist das die räumliche Form oder Begränzung Ausfüllende, welches letztere wesentlich als Kraft gedacht werden muß,[1] weil nur unter dieser Voraussetzung ein virtueller, die Zuständlichkeit des subjectiven Empfindungsprincipes alterirender Contact zwischen dem seelischen Empfindungsprincipe und den körperlichen Objecten möglich ist. Der Begriff einer Kraft entspricht jedoch nicht dem terminativen phänomenalen Charakter der Materie, daher auf ein actives Princip als Ursache des Phänomens zurückgegangen werden muß. Der allgemeine Begriff der Materie ist, der ausgedehnte Terminus einer Empfindung zu sein. Soweit dieser Terminus auf unser Empfinden bezogen wird, ist er der Terminus extraneus des subjectiven Empfindungsprincipes in uns; soweit er auf ein der Körperlichkeit immanentes Sensationsprincip bezogen wird, ist dieses als Animationsprincip des Körperlichen zu verstehen. Nicht für jede Stoffhäufung ist indeß ein besonderes Animationsprincip zu postuliren; in den Gestaltungen der körperlichen Massen greift vielmehr ein höheres intellectives Princip, die Macht des alle Determinationen des Seienden virtuell in sich fassenden objectiven Seins durch, dessen gestaltendes Wirken das Räumlichsein schafft; demnach wird die Animation des Stofflichen, soweit darunter die unterste Stufe der Körperlichkeit, die

[1] Una forza diffusa nell' estensione esprime il concetto del corpo, che hanno comunemente gli uomini. Al qual concetto se si applica la dialettica trascendentale, questa conduce al di là della sostanza termine, e trova un ente soggettivo principio. Ma di questo non altro si conosce che l'esistenza con tale ragionamento, e però il comune concetto di corpo diviene così rappresentativo di questo ente trascendente, diviene vicario di lui nella mente nostra, quantunque la cognizione che ce ne dà non sia più che proporzionale e negativa. Teosofia V, p. 46 sg.

organische Körperwelt gemeint ist, auf die letzten Grundtheilchen alles Körperlichen zu beziehen sein. Rosmini gehörte einem Zeitalter an, in welchem die Ehrenberg'schen Anschauungen über die Gesteine als Aggregate von Infusorienleichen besondere Aufmerksamkeit auf sich zogen; er suchte in denselben eine naturwissenschaftliche Stütze seiner philosophischen Anschauungen vom Wesen des Körperlichen.

Obschon das unserem Auge wahrnehmbare Phänomen der körperlichen Ausgedehntheit durch das Zusammensein mehrerer Grundtheilchen eines körperlichen Quantums hervorgebracht wird, so ist doch jedes derselben an sich ein Ausgedehntes, und dieses Ausgedehntsein der Terminus eines besonderen immanenten Principes; demzufolge hat der von Rosmini gegebene Begriff der sinnlichen Materialität[1] von jedem Theilconstituenten eines körperlichen Quantum zu gelten. Sofern aber der Begriff der Materie jenen der Form als sein Correlat involvirt, und die Form des Körperlichen in seiner räumlichen Continenz und Gestaltung gegeben ist, verhalten sich die in einem bestimmten Körper geeinigten Monaden als Materie jenes Ganzen, welches durch eine bestimmte räumliche Gestaltung constituirt wird.[2]

Der Körper ist seinem Wesen nach formirte Materie.[3] Die Materie ist das Subject der Körperlichkeit, die determinirende Form, die durch den Willen des Schöpfers bestimmt ist, das essentielle Prädicat der Körperlichkeit. In dem Verhältniß zwischen Stoff und Form des Körpers reflectirt sich das allgemeinere Verhältniß zwischen bestimmungsfähiger Essenz und determinirender Form als Complex jener Determinationen, in deren Kraft ein Seiendes ein individuelles Sein haben kann.

Es lassen sich vier Arten individuirender realer Formen unterscheiden.[4] Die erste derselben ist jene, durch welche die Materie deter-

---

[1] La materia corporea è il termine d'un ente principio, sentito e percepito da sè solo, diviso dal suo proprio principio. Teosofia III, § 1441.

[2] Gli atti sensitivi animatori de' corpi, in quanto sono atti secondi del principio dello spazio, e come tali a lui individuamente uniti, non formano subjetti nè diversi da lui, ma sono tali in quanto hanno un modo d'esistere in se stessi. Poichè ciascuno di essi non sente d'essere un atto secondo d'altro principio; ma solo sente se stesso e il suo principio e il suo termine e null' altro... Per tal modo gli enti e subjetti si dicono tali, in quanto non sono chiusi in altri; in quanto poi sono chiusi in altri, hanno natura di materia, e non più di enti o di subjetti. Teosofia III, § 1455.

[3] Teosofia V, p. 110.

[4] Teosofia V, pp. 385 sg.

minirt und individuirt wird; von dieser Form ist die dimensive Quantität, Figur, Zahl der materiellen Individuen abzuleiten. Die formirte Materie wird ihrerseits zu einer zweiten Art von Form, durch welche das sensitive Princip determinirt und individuirt wird. Von der dritten und vierten Art individuirender realer Formen, durch welche das Intellectivprincip und das Rationalprincip determinirt und individuirt wird, können wir hier unter Zurückweisung auf früher Gesagtes absehen.[1] Die das Sensitivprincip determinirende formirte Materie läßt drei Stufen innerer Durchbildung zu, von ihrer Darstellung als bloßes Continuum angefangen, bis zu ihrer Durchbildung als Darstellung eines animalischen Lebewesens, womit ihre individuirende Formation eigentlich erst vollendet ist. Die Mittelstufe zwischen der ersten und dritten Stufe ist jene, auf welcher zwar innere Empfindungsantriebe bemerkbar hervortreten, ohne daß jedoch dieselben der durchgreifenden Ordnermacht eines einheitlichen Principes unterworfen wären. Die geformte Materie stellt auf diesen drei Stufen ihrer individuirenden Durchbildung die successive vorschreitende Bewältigung des Stoffes durch ein gedankenhaftes Princip dar, welches auf der untersten Stufe der Materialität in der Formirung des Continuum in den Stoff eingeht,[2] denselben sodann als inneres Actionsprincip sich mehr und mehr dienstbar macht,[3] bis es endlich bei der vollendeten individuirenden Durchbildung eines animalischen Lebewesens anlangt. Die bildende Naturkraft stellt uns in dieser Weise einen in realen Bildungsproducten dargestellten logischen Proceß vor Augen, der von

---

[1] Ciò che determina ed individua il principio intellettivo è l'ente oggetto (terzo genere di forme oggettive pure). Ciò che determina il principio razionale è l'ente oggetto-suggetto (quarto genere di forme oggettive con determinazioni venienti dal soggetto). L. c.

[2] Se il principio dello spazio sente il continuo materiale, egli riceve una nuova individuazione, se ne ha un nuovo individuo, quello del corpo animato, rispetto al quale cessa di essere individuo il principio dello spazio, il quale anzi diviene cosa comune a tutte le anime senzienti il continuo materiale. Teosofia V, p 364.

[3] Se nel continuo materiale accade il movimento intestino, e il sentimento del continuo rimane così eccitato, con ciò al principio senziente s'aggiunge un atto nuovo perocchè si aggiunge un termine del tutto nuovo. Questo termine è il movimento intestino, e il movimento è cosa essenzialmente diversa dal continuo materiale che lo riceve come subjetto passivo. Infatto il moto non è materia ma cangiamento di materia. Ivi.

generellsten Determinationen ausgehend so lange andauert und so weit vorschreitet, bis er bei der Hervorbringung eines vollkommen individuirten Seins angelangt ist. Im Principe des animalischen Seins sind die Principien der vorausgegangenen Entwickelungsstufen aufgehoben; so begreift es sich, daß im unvollkommen durchgebildeten thierischen Sein die Anzeichen der noch nicht vollkommen bewältigten monadischen Seinsvielheit der untersten Bildungsstufe der Körperlichkeit hervortreten.[1] Die durchgreifende Macht des körperbildenden gedankenhaften Principes langt in der Bildung des Menschenkörpers bei ihrem höchsten Ziele an, sofern das Sensitivprincip desselben zugleich Intellectionsprincip, und die Organisation der formirten Materie unmittelbar der Selbstbethätigung eines intellectiven Principes angepaßt ist.[2]

Unter dem gedankenhaften Principe, welches in der Bildung der Körperdinge durchgreift, und in der Gestaltung des beseelten Menschenkörpers die Verbindung des Sensitivprincipes mit dem Intellectivprincipe anbahnt, hat man jene Intelligenz zu verstehen, welche mit dem den reinen unbegränzten Raum zum Terminus habenden Sensationsprincipe verbunden ist, und den Verstand der Weltdinge bedeutet.[3] Dieser Verstand ist der im Dienste des göttlichen Schöpferwillens thätige Macher der Weltdinge, welcher als solcher in das sinnliche Weltdasein eingeht, und die den geschöpflichen subjectiven Sensationsprincipien entsprechende objective Wirklichkeit als Termination der subjectiv seienden Sensationsprincipien schafft. So ist also die gesammte phänomenale Weltwirklichkeit durch ein denkhaftes Princip gehalten und muß durch ein

---

[1] Nel principio animale gli altri tre principj si identificano e si comprendono come precedenze dispositive alla formazione dell' animale. Quindi si intende come possa accadere, che in sentimento eccitato più individui animali si rivengano. Perocchè se in quel sentimento eccitato si formassero più gruppi di movimenti armonici, e l'armonia dell' uno non si continuasse punto coll' armonia dell' altro, ma costituissero altrettante armonie separate, vi avrebbero necessariamente più individui animali in un solo corpo vivente. E questa probabilmente è la ragione degli animali anellati, dei polipi, e in generale qui sta la spiegazione della generazione. Teosofia V, p. 367.

[2] L'armonia dei movimenti intestini è quella, che fa mediatrice fra il corpo e l'idea, quella in cui si avvera la percezione immanente che lega l'anima intellettiva al corpo, e così identificà il principio sensitivo coll' intellettivo. Teosofia V, p. 380.

[3] Teosofia V, pp. 160 sg.

solches Princip gehalten sein, weil sie außerdem gar keine Wahrheit hätte, somit nicht objectiv real wäre. Die Form der Ausgedehntheit, unter welcher das sichtbare Weltdasein erscheint, gehört nicht den erscheinenden Dingen an, sondern wird denselben durch die Thätigkeit der subjectiv seienden Empfindungsprincipien angethan; in Wahrheit sind nur Sensationen und Intellectionen zusammt den sie tragenden Principien vorhanden; die das objective Weltdasein als Termination der Sensation schaffenden Intellectionen sind Acte des den Dingen immanenten objectiven Verstandes, der auf allen Stufen des Weltdaseins thätig ist und dem intellectionsfähigen Sensationsprincipe des Menschenwesens sich unter der Form der Seinsidee als Terminus extraneus der intellectiven Sensation präsentirt. Die Extraneität dieses Terminus macht, daß auch die menschliche Seele in die Kategorie des subjectiv Seienden gebannt bleibt, und nur zufolge ihres mysteriösen Nexus mit der ihr präsenten Seinsidee im geistigen Verbande mit dem objectiv existenten Sein steht. Ihrem Wesen nach ist sie eben nur eine höchste Stufe des Seins der subjectiven Empfindung.[1]

Das sichtbare Universum ist nicht eine massenhafte Stoffanhäufung, sondern ein Complex von Sensitivprincipien, welche als Beseelungsprincipien sich ihre entsprechenden Organismen anzubilden bestrebt sind. Daher der Streit und das Ringen der animatorischen Principien mit dem Stoffe und unter einander, indem jedes derselben in der vollkommensten und ihm am meisten zusagenden Weise sich zu constituiren strebt.[2] Dieser Streit würde keinen Abschluß finden, wenn das Weltdasein bloßes Naturdasein wäre und keine Zweckbeziehung auf das Dasein intelligenter Wesen hätte, unter welchen zunächst die menschlichen Intelligenzen in Betracht kommen, die an die Verbindung mit einer ihrem geistig-sittlichen Daseinszweck angepaßten organisirten Leiblichkeit angewiesen sind. Die von einem allgemeinen Empfindungsprincipe durchdrungene sichtbare Wirklichkeit wäre ohne jene Zweck-

[1] È sempre questo principio dello spazio, che andando avanti va acquistando nuove attività, senza perder nulla di quelle che aveva prima; egli è quello che prima sentiva solo spazio, e poi sente materia, e poi anche eccitamenti, e poi anche armonia, e poi finalmente le stesso essere nel suo modo ideale. Ad ognuna di queste attività egli diventa un altro individuo, ma in questo individuo giace tutto ciò che vi era prima, si bene come precedente, non più come ultimato e individuato. Teosofia V, p. 376.

[2] Teodicca §§ 720 sg.

beziehung auf das Dasein intelligenter Lebewesen einzig ein polymorphes riesiges Thier voll einander widerstreitender Instincte. Gleichwie die insensitiven Entia nur als Termini sensitiver Principien eine Seinsberechtigung haben, so die sensitiven Entia nur als Termini der intellectiven Wesen.[1]

Der Dignitätsgrad des Seienden bestimmt sich nach dem Activitätsgrade des Seienden. Activ sind insgemein nur die Enti-principio, und eine wahrhafte, über den Bereich des subjectiven Seins hinausgreifende Activität kann nur von intellectiven Principien ausgehen. Daher sind selbst die der insensiblen Körperwelt angehörigen Bewegungsvorgänge ohne Mitwirkung einer intellectiven Causalität nicht erklärbar.[2] Das dem Phänomen der Attraction zu Grunde liegende beharrliche Bestreben der Körper, einander sich zu nähern, gehört zu den elementaren Qualitäten des Körperlichen und erklärt sich schließlich aus der Sensibilität der monadischen Constituenten des körperlichen Continuum. Daß ein bewegter Körper seinen Ort wirklich verändert oder auch die ihm eigene Bewegung durch einen Stoß auf einen anderen Körper überträgt, läßt sich ohne Bezugnahme auf eine Action des Principio corporeo, mittest welcher die Körper insgemein einen bestimmten Ort im Raume einnehmen, nicht erklären. Allerdings geht der Antrieb zur Bewegung und Ortsveränderung des Körperlichen jederzeit von einem Sensitivprincip aus; daß aber die Ortsveränderung wirklich statthat, geht auf Rechnung der Action des Principio corporeo, dessen constante Function durch die von den sensitiven Principien ausgehenden Excitationen dahin modificirt wird, daß der von dem Principio corporeo in eine bestimmte Abtheilung des Raumes gestellte Körper in eine andere Abtheilung des Raumes versetzt erscheint. Das Principio corporeo bewirkt insgemein nur, daß der Körper im Raume eine bestimmte Stelle habe, welche derselbe ohne die erwähnten Excitationen zur Ortsveränderung immerfort behaupten würde; die Excitationen zur Ortsveränderung des Körpers sind als die auf Rechnung der Sensitivprincipien zu setzenden Modificationen der an sich stets dieselbigen Action des Principio corporeo anzusehen.

Durch die eben entwickelte Erklärung des Phänomens der Körperbewegung wird die Annahme einer Continuität dieser Bewegung auf-

[1] Teosofia V, p. 322.

[2] Teosofia V, pp. 243 sg.

gehoben.[1] Der Raum hat kein subjectives, sondern bloß ein terminatives Sein; der Körper muß stets in einem bestimmten Raume sein und jederzeit entweder diesen oder jenen begränzten Ort einnehmen. Da der Raum, wie an sich unbegränzt, so auch in's Unendliche theilbar ist, so liegen zwischen zwei einander allernächsten Orten unendlich viele Raumtheile, welche, einen Motus continuus vorausgesetzt, der bewegte Körper bei seiner Ortsveränderung zu durchschreiten hätte. Die Annahme eines Motus continuus hängt mit der unendlichen potentiellen Theilbarkeit des Körperlichen und diese mit der aristotelischen Lehre von der Materia prima als Subject aller körperlichen Formationen zusammen; da nun die Materialität als solche bloßes Phänomen ist, so ist die Annahme eines subjectiven Seins der Materie unwahr, subjectives Sein kommt bloß den sensiblen monadischen Componenten des Körperlichen zu. Statt der durch die angebliche Materia prima vermittelten potentiellen Continuität des Räumlichen besteht vielmehr eine actuelle Contiguität der Componenten des Körperlichen, welche auch lauter exact bestimmbare Vorgänge und Verhältnisse der im Raume vor sich gehenden körperlichen Bewegung und des körperlich Existenten selber involvirt.[2]

Die Bewegung und insgemein alles successive Geschehen geht in der Zeit vor sich, welche die wesentliche Form des successiven Geschehens ist.[3] Man hat ein formales und ein materiales Moment im Zeitbegriffe zu unterscheiden; das materiale Moment ist im successiven Geschehen gegeben, das formale Moment besteht in der zusammenfassenden Unification des Geschehens, welche nur in einem sensitiven oder

[1] Psicologia §§ 1210 sgg.

[2] Ammesso che il mondo corporeo consta d'atomi perfettamente duri, di una piccolezza che sfugge a' nostri organi sensorj anche armati di stromenti, è da supporre che la forza per via d'impulso si comunichi a tutto l'atomo impulso instantaneamente, e non successivamente; e che il tempo che se perde nella comunicazione del moto di un corpo all' altro si perda solo nel passaggio della forza motrice d'un atomo all' altro; sicchè un atomo investito dalla forza occupa qualche tempo nella pressione che esercita sull' atomo contiguo, ma poi in instante la forza pervade l'atomo, risolvendosi la pressione all' atto stesso in cui la forza si comunica. Questa ipotesi, abilmente adoperata, somministrerebbe anche un principio per misurare la dimensione degli atomi primitivi della materia; ma non vogliamo entrare in questioni estranee, bastandosi ci accennarle come altrettanti quaerenda ai dotti. Teosofia III. § 1484.

[3] Psicologia §§ 1139 sgg.

intellectiven Principe sich vollziehen kann. Daher der Unterschied zwischen sinnlicher und rationaler Zeitauffassung,[1] welche letztere in eine reale und ideale sich scheidet, je nachdem sie durch das Mittel der intellectiven Perception oder in einem einfachen Intuitionsacte sich vollzieht. Object der realen Zeitauffassung sind reale Successionen, Object der idealen Zeitanschauung bloß gedachte Successionen. Von Raum und Ausdehnung ist die Zeit in ontologisch-metaphysischer Beziehung dadurch unterschieden, daß sie das Ens reale schlechthin, ob dieses nun ein animalisches oder ein rationales Sensationsprincip sei, zum Unificationsprincip hat, während Raum und Ausdehnung nur im animalischen Sensationsprincipe zur Einheit zusammengefaßt werden; die Materie und der Raum liegen außer dem Bereiche der Zeitvorstellung, weil in ihnen eine Dauer ohne Succession sich dargestellt, während der Zeitbegriff eine Aufeinanderbeziehung von Succession und Dauerndem in sich schließt. Das Dauernde, während der Aufeinanderfolge des Geschehenden in sich Beharrende und mit sich selbst Identische ist als solches über die Zeit hinausgestellt; daraus folgt, daß die Zeit nur in Demjenigen, was selbst keine Zeit hat, existiren kann und als Terminus desselben existirt. Das Reale, in welchem die Zeit existirt, ist insofern über die Zeit hinausgestellt, als es seiend ist; das absolut Seiende ist schlechthin über die Zeit hinausgestellt, das participativ Seiende insoweit, als es am Sein participirt. Nach Verschiedenheit des Seienden wird auch die Termination des Seienden durch die Zeit eine verschiedene sein; es gibt mithin so viele Arten von Zeit, als es Arten des subjectiv Seienden gibt, und so viele Zeiten, als es Seiende gibt. Die Zeiten der endlichen, bloß subjectiv Seienden können aber nur partiale Zeiten sein; eine alle Successionen im mundanen Geschehen umfassende Unification des successiven Geschehens kann nur im absolut Seienden statthaben, welches als solches schlechthin über alle Zeit gestellt ist, aber eben deßhalb alle Zeiten zu umfassen vermag.

Das absolute Hinausgestelltsein Gottes über alle Successionen des mundanen Geschehens ermöglichet die absolute Beherrschung des Laufes derselben durch Gott; sind doch die Successionen des mundanen Geschehens etwas von Gott selbst Gewirktes, indem die geschöpflichen Principe des mundanen Geschehens einer continuirlichen creativen Thätigkeit Gottes ihr Bestehen verdanken. Als bloß terminatives Esse

[1] Psicologia §§ 1157 sgg.; 1168 sgg.

hat die Zeit kein subjectives Sein, kann somit auch keine göttliche Action real bedingen. Das factische Statthaben einer absoluten Beherrschung des Laufes der Dinge durch Gott bekundet sich in der einem erleuchteten Denken sich offenbarenden Thatsache, daß dem göttlichen Weltordner geringste Mittel genügen, um höchste Wirkungen und Erfolge zu erzielen. Gott erweist sich hiedurch nicht bloß als den absolut Mächtigen, sondern offenbart in dieser Art von Machterweisung zugleich auch seine Weisheit und Güte, letztere in Bezug auf die Erfolge seines Wirkens, durch welche immer etwas in seiner Art Bestes und Vollkommenstes erzielt wird, erstere in Bezug auf das Verhältniß der von Gott gewählten Mittel zu den beabsichtigten Zwecken. Die Idee des absoluten Machtkönnens erfährt keine Einschränkung durch den Umstand, daß Gott nicht Alles unmittelbar selbst wirkt, sondern auch dem Wirken der Causae secundae Raum läßt;[1] im Gegentheile ist das Vorhandensein selbstwirkender geschöpflicher Causalitäten ein höchstes Zeugniß des schöpferischen Machtkönnens Gottes und dient zugleich den Absichten der göttlichen Weisheit und Güte, da rein passive Creaturen einer selbsteigenen Güte und eines selbsteigenen Werthes völlig entbehren würden. Zudem wird das Princip des göttlichen Wirkens, mit dem geringsten Machtaufwande die größten Erfolge zu verwirklichen, eben nur durch das Vorhandensein der Causae secundae zur Wahrheit.[2] Damit ist die supranaturale Causalität des unmittelbaren Eingreifens Gottes in den Lauf der Dinge nicht ausgeschlossen; sie ist vielmehr durch die unendliche Güte Gottes gefordert, indem ohne sie die Vereinigung der intelligenten Creatur mit Gott nicht möglich ist; in ihrer Bethätigung bewährt sich aber das gleiche zum Gesetze der göttlichen Weltleitung gewordene Princip des göttlichen Wirkens, mit dem geringsten Maße der aufgewendeten Mittel die möglichst großen Erfolge zu erreichen. Aus diesem Gesichtspunkte fällt ein überraschendes Licht auf die wunderbare Weisheit der Dispositionen des göttlichen Welterlösungsplanes und dessen successive geschichtliche Verwirklichung, auf die göttliche Führung einzelner Menschen und ganzer Völker; es enthüllen sich unserem sterblichen Blicke die Gründe der Bevorzugung einzelner Menschen und Völker vor anderen,

[1] Teodicea, §§ 514 sgg.

[2] Allora sarà mantenuto il principio di minimo mezzo, quando gli enti creati saranno governati in modo, da cavare dalle loro proprie attività il maggior bene possibile. Teodicea, § 508.

des scheinbaren Säumens der göttlichen Hilfe u. s. w. Das wunderbar Große des göttlichen Waltens besteht darin, daß gerade diese weise Sparsamkeit in der Anwendung der Mittel die Erreichung der größten Erfolge sichert; für Rosmini bietet sich die Möglichkeit eines rationalen Einblickes in dieses Wunder des göttlichen Waltens in der Lehre von der Scientia media,[1] die er wol nicht ohne bewußte Absichtlichkeit dem Bannezismus Gioberti's entgegenstellt. Er bringt seine Lehre von der Legge del minimo mezzo in Zusammenhang mit seiner allgemeinen metaphysischen Lehre von Gott als Causa prima,[2] welche theils als positive, theils als negative Ursache sich bethätige. Positive Ursache ist Gott als schöpferische Ursache, d. h. in Setzung dessen, was er ohne das Mittel einer Causa secunda wirkt. Causa negativa ist Gott, sofern er sich permissiv und inactiv verhält; wenn aber gemeinhin die Causa negativa in eine Causa deficiens und Causa non deficiens eingetheilt wird, so ist auf die negative Causalität Gottes nur der Begriff einer Causa non deficiens anwendbar. Als permissive negative Ursache waltet Gott, sofern er die Causas secundas gewähren läßt, woraus sich die Möglichkeit und Wirklichkeit des zuhöchst den Absichten der göttlichen Weltleitung dienstbaren moralisch Bösen erklärt; als inactive Causa negativa verhält er sich, sofern er jene positiven Actionen unterläßt, durch welche das dem moralisch Bösen congruirende Malum poenae verhütet würde. Diese Enthaltsamkeit Gottes entspricht der durch die Legge del minimo mezzo involvirten Ausschließung überflüssiger Ursachen, sie dient aber zugleich auch der Absicht Gottes, die möglichst große Summe des Guten im Weltdasein zu verwirklichen. Das von der freien Creatur selbstgewollte moralisch Böse konnte Gott, sofern er freie Wesen schaffen wollte, aus der Welt nicht ausschließen; der von Gott vorausgesehene Eintritt des Bösen ermöglichte aber die Verwirklichung alles mit dem göttlichen Heils- und Rettungswerke verbundenen Guten, durch welches die in einer durch keine Sünde vitiirten Welt mögliche Summe des Guten weitaus überwogen wird.

Der göttlichen Absicht, mit dem geringsten Aufwande von Mitteln das möglichst viele Gute zu erreichen, dient im Allgemeinen schon die natürliche Welteinrichtung, zunächst einmal die Verkettung aller Weltdinge zu einem harmonischen Ganzen. Die Wechselbezüge zwischen dem

[1] Teodicea, §§ 526 sgg.

[2] Teodicea, §§ 562 sgg.

Menschen und der äußeren sichtbaren Welt führen ersterem eine unerschöpfliche Fülle geistiger und moralischer Anregungen zu, wodurch den sichtbaren Weltdingen ein Werth zuwächst, welchen sie außerdem nicht haben würden, und die Erzeugung einer möglichst großen Summe des Guten ohne unmittelbares Wirken Gottes ermöglichet wird. Auch die das Weltdasein durchherrschende Continuität ist auf das Gesetz del minimo mezzo zurückzuführen.[1] Der göttlichen Weisheit gefiel es, drei elementare und primitive Species der Dinge zu Trägern der kosmischen Gesammtordnung zu machen: die materialen Elemente, die Sensitivprincipien und die Intellectivprincipien. Sollte aus der Verbindung dieser drei Arten von Elementen die möglichst große Summe des Guten resultiren, so mußten sie in einer solchen Weise unter einander in Verbindung gesetzt werden, daß jede ihrer Veranlagungen, Kräfte, Zuständlichkeiten und Modificationen nutzbar gemacht wurde; dieß war aber nur dadurch zu erreichen, daß jede der drei Species der Dinge in einer gleichsam unendlichen Steigerung sich entwickelte, um alles der Möglichkeit nach in ihr Liegende zum Ausdruck zu bringen und damit die Anknüpfungspunkte für alle Arten von Beziehungen nach Oben und Unten und nach jeder Seite hin zu actuiren. Damit geht das Gesetz der Continuität in jenes der Variation der Actuationen und Modificationen der Dinge über, welches dem gleichen Zwecke, mit einer möglichst geringen Zahl elementarer Positionen möglichst Vieles zu effectuiren, dient. Da die Continuität und Mannigfaltigkeit durch ein Aufwärtssteigen vom mindest Vollkommenen bis zum Vollkommensten innerhalb jeder Hauptspecies erzielt wird, so muß auch dem Mangelhaften und Unvollkommenen aller Art ein eigenartiger Mitantheil an der Hervorbringung der besten und vollkommensten Ordnung zugewiesen sein, und der Gegensatz und Streit zwischen Gutem und Schlimmem zur Ausgeburt derselben verhelfen.[2] Die auf Hervorbringung einer möglichst

[1] Teosofia, §§ 594 sgg.

[2] Egli è chiaro, che se alla sapienza divina era consentaneo il produrre gli enti in gradazione continua, e il far sì che si svolgessero in tutte le loro possibili varietà, ne dovea seguire fra essi la più terribile lotta, perocchè essi doveano trovarsi svolti ne' sensi i più contrarj, fino agli estremi della contrarietà a cui pervenir potessero; e quindi dovea aver luogo la forma del male graduata fino al più profondo possibile, e così del pari la forma del bene fino alla più alta cima possibile. E poichè altro non sono gli enti che un complesso di attività, ne dovea seguire che vi avesse un' attività somma pel

großen Varietät gerichtete göttliche Wirksamkeit zielt auf die complete Actuirung jeder besonderen Seinsspecies ab; da es sich aber eben nur um die complete Realisation der Species handelt, so sind damit zwei vollkommen gleiche Individuen derselben Art ausgeschlossen.[1] Eine überflüssige Wiederholung des bereits Gesetzten würde mit der vollendeten Einheit der göttlichen Weltconception sich nicht vertragen. Die vollendete Einheit ist durch einen absoluten Zweck des Weltdaseins bedingt, welcher kein anderer als die Verherrlichung Gottes sein kann. Nun ist Gott seinem Wesen nach die absolute Herrlichkeit und kann von den Geschöpfen keine Ehre empfangen, die er nicht schon an sich besäße; die Verherrlichung Gottes durch die Schöpfung kann nur im Wiederglanze der göttlichen Herrlichkeit in der Schöpfung bestehen. Die Schöpfung stellt einen Wiederglanz der göttlichen Herrlichkeit dar, wenn das gottgedachte Urbild der Welt in ihr vollkommen verwirklichet ist; wie der göttliche Weltgedanke an sich selber ein absolut einfacher Act ist, so vollzieht sich im vollendenden Abschlusse seiner successiven Verwirklichung die vollendete Unification des gottgesetzten Weltdaseins; der vollendete Abschluß kann nur in der vollendeten Conformation des Weltdaseins mit der göttlichen Urbildung desselben bestehen. Die urbildliche Idee hat ihren vollkommensten geschöpflichen Wiederglanz in den sie schauenden und in ihrem Lichte sich sonnenden Intelligenzen; somit ist die Realisirung des absoluten Zweckes der Schöpfung durch das Vorhandensein geschöpflicher Geistwesen bedingt, diese können aber nur als moralisch vollendete den Abglanz der göttlichen Herrlichkeit vollkommen in sich aufnehmen und wiederstrahlen. Somit ist die Verwirklichung des absoluten Schöpfungszweckes durch die Vollendung der moralischen Weltwesen in Gott, durch die vollkommene Verwirklichung der moralischen Ordnung bedingt. Daraus erhellt aber abermals, daß es sich im göttlichen Wirken nach Außen nicht um eine bloße Machtentfaltung handle, welche, wenn darin sich das göttliche Können vollkommen manifestiren sollte, in's Unendliche gehen müßte; die göttliche Machtentfaltung beschränkt sich vielmehr auf die Verwirklichung der Absichten der göttlichen Weisheit und Güte, welchen gemäß von dem in Gottes Machtkönnen Gelegenen nur dasjenige zum Wirklichsein gelangt, was dem absoluten Schöpfungszwecke, der Verherrlichung

male, e una attività somma pel bene; tendente a prevalere l'una all' altra, e ad aumentarsi a danno e rovina scambievole. Teodicea, § 710.

[1] Teodicea, §§ 617 sgg.

Gottes durch die Creaturen, vollkommen entspricht. Hiebei kann selbstverständlich von keinem prüfenden Wählen Gottes zwischen verschiedenen Möglichkeiten die Rede sein; Gott handelt in Ausführung der Beschlüsse seiner Weisheit und Güte einfach seiner Natur gemäß, welche lediglich durch sich selbst bestimmt, absoluter Wille ist.

Das göttliche Wirken hat in Anbetracht des Verhältnisses zwischen dem Zwecke des Wirkens und den zur Verwirklichung desselben angewendeten Mitteln per eminentiam den Charakter des Heroischen an sich,[1] dessen einzigartige Großartigkeit und Erhabenheit im Gebiete der durch die natürliche Ordnung getragenen moralischen Ordnung des Weltdaseins in ihr vollstes Licht tritt. Die Möglichkeit einer moralischen Ordnung ist wesentlich an die Zulassung des Bösen geknüpft, welches sich gerade in Folge der den gottgeschaffenen intelligenten Wesen verliehenen höchsten natürlichen Begabungen zu einer gigantesken Größe und Furchtbarkeit entwickelte und die durch dämonische Verführung von Gott abgewendete Menschenwelt in die Auflehnung gegen den Einen Höchsten im Himmel hineinzog; die von Gott zur Bewältigung der Mächte des Bösen aufgebotenen Mittel waren und sind jene der mit unwiderstehlicher Stärke gepaarten hochherzigen Schonung und Güte; er läßt die Mächte des Verderbens ihre Ohnmacht seiner Machtgröße gegenüber innewerden und die moralische Bosheit durch die überlegene Macht der moralischen Güte, den verkehrten sittlichen Willen der von Gott abgefallenen Menschheit durch die unwiderstehliche Macht der erbarmenden heiligen Liebe überwunden werden.

Die übernatürliche Ordnung steht auf dem Grunde der natürlichen Ordnung und ist die Vollendung der allgemeinen Weltordnung, deren Normen durch sie nicht umgewandelt, sondern bestätiget werden. Die physische und intellectuelle Ordnung hellt sich im Lichte der moralischen Ordnung auf, deren Zwecken die beiden ersteren eingeordnet sind; an den Vorgängen im Bereiche der moralischen Entwickelung ermißt sich die nach dem Gesetze des Mezzo-minimo und der weisen Sparsamkeit vor sich gehende Raschheit des Laufes der allgemeinen Weltentwickelung,[2] sowie der proportionalen Verhältnisse, nach welchen die Fructification des aus dem mundanen Geschehen herauswachsenden Guten und Schlimmen vor sich geht. Und da ergibt sich als abschließendes Ergebniß, daß die Summe des Guten, des

[1] Teodicea, §§ 699 sgg.

[2] Teodicea, §§ 893 sgg.

moralischen wie des eudämonologischen, die Summe des Schlimmen unermeßlich überwiegt.

Auf dem Standpunkte einer christlichen Theodicee steht die Frage im Vordergrunde, wie die Verurtheilung einzelner intelligenter Wesen zum ewig unseligen Sein sich mit der Vollkommenheit des dereinst vollendeten Weltdaseins, mit der Weisheit und Güte des Weltordners vereinbaren lasse.[1] Rosmini erwidert hierauf, daß man zwischen dem Bonum universale et complexivum, welches ein Bonum aller intelligenten Creaturen sei, und zwischen dem Bonum particulare der einzelnen Creaturen zu unterscheiden habe. Das Bonum complexivum ist ausschließlich Object der göttlichen Güte; beim Bonum particulare kommen außerdem noch Exigenzen der Gerechtigkeit, Billigkeit und Convenienz in Betracht, welche aber sämmtlich darauf berechnet sind, daß sie direct oder indirect zur Verwirklichung des Bonum complexivum beitragen. Die göttliche Weltleitung verursacht keinem moralischen Einzelwesen irgendwie Schlimmes, sie verleiht jedem derselben Alles, dessen es zur Erlangung seiner höchsten Ziele bedarf, und sogar in höherem Maße, als es absolut nöthig ist. Der Wille Gottes, daß alle Menschen selig werden sollen, ist kein unthätiger Wille, sondern hat in den göttlichen Heilsveranstaltungen seinen wirksamsten Ausdruck; die Wirkungen der Erlösungsgnade reichen über den Bereich der sichtbaren Kirche hinaus, erstrecken sich über alle Räume der bewohnten Erde, und gelten allen Zeiten vom Anbeginn bis zur Vollendung aller Zeit, so daß demnach nur diejenigen, welche freiwillig böse sind und im Bösen verharren, des Heiles für immer verlustig gehen und sich dem Gerichte der ewigen Gerechtigkeit liefern. Es besteht eine wunderbare Harmonie zwischen der allgemeinen, nach dem Gesetze del minimo mezzo waltenden, und zwischen der particulären Providenz; diese Harmonie kann indeß nur von Jenen verstanden werden, welche auf die Idee der moralischen Ordnung eingehen, und die auf die höchste Vollendung derselben abzielenden Zulassungen und Fügungen der göttlichen Weisheit und Güte zu würdigen wissen.[2] Das unserem Denken in der Lehre von der göttlichen Weltleitung sich vorlegende Problem ist ein eminent praktisches,

[1] Teodicea, §§ 958 sgg.

[2] La conciliazione pienissima delle due providenze fu trovata, come abbiam detto, mediante la permissione della colpa, per la quale gli uomini rinunziando liberamente alla provvidenza de' particolari, lasciano la infinita

dessen Dunkelheiten sich am meisten dem geistigen Blicke dessen erhellen, der mit freithätigem Wollen auf die jedem Menschen guten Willens erkennbaren Ansichten des göttlichen Waltens eingeht.

V. Das Seinsollende.

Im Bereiche des außergöttlichen endlichen Seins scheidet sich das Seinsollende vom Seienden als eine Exigenz ab, durch deren Erfüllung das Seiende seinem gottgedachten Zwecke entspricht und vollkommen ist.[1] Im absolut Seienden fällt Sein und Vollkommensein zusammen; im contingenten Sein tritt Beides auseinander, und ist das Vollkommensein zufolge der Relativität des contingenten endlichen Seins immer auch nur relativ vorhanden. Die Relativität der endlichen Vollkommenheit läßt ein Mehr oder Weniger zu; das Zurückbleiben hinter dem gesollten Maße des Vollkommenseins causirt den Stand des Unvollkommenseins. Die Lehre, welche von der gesollten Vollkommenheit des Seienden handelt, heißt die Deontologie, im Unterschiede von der Ontologie, welche vom Seienden als einem Gegebenen, als demjenigen was ist, handelt.

Das Zurückbleiben hinter dem gesollten Maße der Vollkommenheit kann nur beim realen endlichen Sein statthaben; das ideal Seiende schließt seiner Natur nach das Zurückbleiben hinter einer deontologischen Exigenz aus. Ebenso muß die deontologische Exigenz von der ontologischen Nothwendigkeit unterschieden werden, welche besagt, was ein real Seiendes sein müsse, auf daß es seinem Begriffe entspreche, während die deontologische Nothwendigkeit sich auf dasjenige bezieht, was ein seinem Begriffe entsprechendes Seiendes werden soll, auf daß es seinem gottgedachten Zwecke oder seiner Idee entspreche. Eine derartige deontologische Nothwendigkeit gibt es für alles existente Endliche, für die rein physischen Existenzen, für die intellectiven und moralischen Existenzen, daher die Deontologie ein allerweitestes Gebiet umfaßt, aus welchem auch die Betrachtung des Göttlichen nicht ausgeschlossen ist, und dieß umsoweniger, da das göttliche Sein der absolute Urtypus aller Vollendung und die absolute Voraussetzung aller Deontologie im Gebiete des endlichen Seins ist.

---

bontà di Dio liberissima d'ordinare i singoli al massimo bene universale, parte colla misericordia e parte colla giustizia. Teodicea, § 1001.

[1] Sist. filos. §§ 189 sgg. — Vgl. uns. Abhandl.: „Rosmini's Stellung" u. s. w., SS. 77 ff.

In der wissenschaftlichen Beleuchtung deontologischer Beziehungen handelt es sich gemeinhin um drei Punkte; 1. Aufweisung des Musterbildes, welchem etwas conformirt werden soll; 2. Beschreibung der Handlungen, durch welche das noch Unvollkommene vollendet, d. h. seinem Musterbilde vollkommen verähnlichet werden soll; 3. Angabe der Mittel, durch deren Anwendung das zu den erwähnten Handlungen nöthige Geschick erzielt wird. Unter diesen drei Gesichtspunkten ist bereits die weltleitende Thätigkeit Gottes beleuchtet worden, welche sich als die göttliche Urbildung der menschlichen deontologischen Thätigkeit betrachten läßt. Letztere diversificirt sich nach den mannigfachen Arten der kunstbildenden menschlichen Thätigkeit, welche eine mechanische, freie, intellectuelle und moralische Thätigkeit sein kann. Alles werkthätige menschliche Thun hat seine Regel in einem vorbildlichen göttlichen Thun; es trägt specifisch den Charakter eines künstlerischen Thuns an sich, sofern es specifisch auf Hervorbringung des Schönen abzweckt. Aus dem Gesagten erhellt, daß die Kalologie einen weiten Platz im Bereiche der deontologischen Wissenschaften einnimmt, ja in weitestem, allgemeinstem Sinne die gesammte Deontologie Schönheits- und Kunstlehre ist.[1] Auch die Ethik fällt als Lehre von der Verwirklichung des moralisch Schönen unter den Gesichtspunkt einer Schönheits- und Kunstlehre.

Die Ethik oder moralische Deontologie ist Anleitung des Menschen zur sittlichen Vollkommenheit, deren specifisches Subject der persönliche Selbstwille des Menschen ist. Die moralische Vollkommenheit ist somit wesentlich Vollkommenheit der Person und unterscheidet sich hiedurch von der Vollkommenheit des realen und des intellectuellen Seienden, deren Vollkommensein Vollkommenheit der Natur ist. Der Mensch ist reales, intellectives und moralisches Wesen, hat somit am Vollkommensein aller drei Arten des Seienden Theil. Da aber die moralische Vollkommenheit die Vollendung des Menschen als real Seienden und intellectiv Seienden in sich schließt, so läßt sie sich als Lehre von der menschlichen Vollkommenheit schlechthin fassen; jedenfalls werden die natürlichen Vollkommenheiten des menschlichen Wesens erst insofern und insoweit, als sie moralischen Zwecken dienstbar sind, zu Vollkommenheiten der menschlichen Person.

[1] Über Rosmini's Lehre vom Schönen und von der Kunstthätigkeit vgl.: „Rosmini's Stellung" u. s. w. SS. 50 ff.; ferner uns. demnächst in den Sitzungsber. der kais. Wiener Akad. d. Wiss. erscheinende Abhandl.: Idealistische Theorien des Schönen in der italienischen Philosophie des XIX. Jahrh.

Gemäß dem allgemeinen Schema für die Darlegung der deontologischen Beziehungen gliedert sich die Lehre von der moralischen Vollkommenheit in drei Abtheilungen, in deren ersterer das moralische Vorbild aufgezeigt, in der zweiten die Handlungen, durch welche das Vorbild nachgebildet werden soll, beschrieben werden, in der dritten aber die Mittel anzugeben sind, durch deren Benützung das sittliche Handeln zu einem erfolgreichen und zweckentsprechenden Handeln wird. Die erste Abtheilung der moralischen Deontologie heißt Teletik; durch die zweite wird die Ethik im engeren Sinne des Wortes constituirt. Die Mittellehre diversificirt sich mannigfach, und faßt als specielle Abtheilungen die Ascetik und Pädagogik, Ökonomik, Politik und Kosmopolitik in sich. Die Ascetik betrifft den persönlichen Selbstgebrauch der moralischen Mittel, die Pädagogik die Anleitung Anderer zum Gebrauche derselben. Ökonomik heißt die Mittellehre in ihrer Anwendung auf die häusliche Gesellschaft, Politik in ihrer Anwendung auf die bürgerliche Gesellschaft, Kosmopolitik mit Beziehung auf die weltbürgerliche theokratische Gemeinschaft oder kirchliche Weltgemeinschaft.

Die absolute Regel des Sittlichen ist der göttliche Wille, wie er sich gemeinhin in der gottgesetzten Ordnung der Dinge auf natürliche Weise vernehmbar macht, nebstdem aber auch speciell in positiven Gesetzen sich ausgesprochen hat. Das Wahrnehmungsorgan des auf natürliche Weise sich vernehmbar machenden göttlichen Willens ist die Vernunft, deren Object das Seiende als solches ist; das Seiende als solches aber ist nach einer bestimmten Ordnung geregelt, welcher gemäß der menschliche Wille sich zu bestimmen hat, weil nur unter dieser Bedingung der Mensch dem Ganzen, dessen Glied er ist, harmonisch sich einfügt. Daher die oberste Regel des sittlichen Handelns: „Praktische Anerkennung des Seins in seiner Ordnung". Das Oberste in der Ordnung des Seienden ist Gott als Anfang und Ende der Dinge; daher die mit der praktischen Anerkennung verbundenen Acte der Werthschätzung und Hinneigung vor Allem Gott zugewendet sein müssen, weiter sodann den geschaffenen Intelligenzen als selbstseienden Wesen, deren Intelligenz das ideale Sein als göttliches Element einwohnt. In der normalen Actuirung der sittlich gesollten Beziehungen des Menschen zu Gott und den Mitmenschen verwirklichet sich das moralisch Gute des Menschen, welches sich in jedem sittlichen Menschen als eine individualisirte, in der Vielheit der sittlichen Menschenexistenzen mannigfachst abgestufte und diversificirte Nachbildung der Idee des

vollkommenen Menschen darstellt. Diesen selber als Vorbild zu beschreiben, geht über das Vermögen der menschlichen Wissenschaft;[1] statt dessen ist uns als concretes lebendiges Vorbild die gottmenschliche Persönlichkeit Christi, des Hauptes und Herrn des menschlichen Geschlechtes, vor Augen gestellt.

Rosmini begründet die Unmöglichkeit, das Ideal der menschlichen Vollkommenheit wissenschaftlich darzustellen, vornehmlich daraus, daß der Mensch niemals im Stande reiner Natürlichkeit existirte, daß seine Natur vielmehr vor und nach dem Falle mit dem Göttlichen und Übernatürlichen auf irgend eine Weise verbunden war und ist. Diese Bemerkung ist an sich vollkommen richtig, eignet sich aber nicht zur Begründung dessen, was Rosmini durch sie beweisen will. Die Unmöglichkeit, die Idee des vollkommenen Menschen in wissenschaftlicher Ausführung vollkommen darzulegen, ist vielmehr darin begründet, daß die absolute Vollendung des Menschen nicht eine Vollendung des Individuums, sondern der vollentwickelten menschlichen Gattung ist, und erst am Abschlusse der Entwickelung derselben die Gesammtheit dessen, was im sittlichen Vermögen des Menschen liegt, sich vollkommen enthüllt; die Totalität dessen, was im sittlichen Vermögen des Menschen liegt, ist wol in Christus virtuell in supereminenter Weise enthalten, konnte aber in seiner zeitlichen Erscheinung nur innerhalb der derselben durch die zeitlich-örtliche Beschränkung gezogenen Gränzen actuell sich enthüllen, obschon dasjenige, was in dieser Enthüllung zu Tage trat, nach seinem sittlichen Werthe über alles von der Gesammtheit der übrigen Menschen zu Leistende schlechthin hinausgestellt ist, und durch die Gesammtheit aller sittlichen Menschenleistungen nicht erschöpfend nachgebildet werden kann. Daraus folgt aber nur, daß Christus als Idealmensch über die Gesammtheit der Menschengattung hinausgestellt ist, und daß man zwischen Ideal und Idee zu unterscheiden habe.

[1] La scienza che descrive l'uomo perfetto come un archetipo, non fu ancora scritta nè tentata, ed ella non potrebbe essere prima che tutte l'altre scienze intorno all' uomo giungano alla loro perfezione; e neppur allora questa scienza sarà mai compiuta. Massimamente che l'uomo al presente è decaduto e la sua natura non fu pura giammai, nè era conveniente che tale fosse lasciata, onde fu sempre mista col divino e col soprannaturale; e ciò che può devenir l'uomo più perfetto in quest' ordine doppio, voglio dire naturale e soprannaturale, è cosa che vince e sfugge il pensiero stesso dell' uomo, e però non può essere compiutamente raggiunto dall' umana filosofia. Sist. filos. § 214.

Dem Ideal der moralischen Vollkommenheit kann kein einzelner Mensch gleichkommen; die Idee des sittlichen Menschen soll aber von jedem einzelnen Menschen unter den sein concretes Einzeldasein individuirenden Bedingungen verwirklichet werden. Darum muß es auch eine intellective Erkenntniß der sittlichen Idee vom Menschen, oder der Idee des sittlichen Menschen geben, und die speculative Erfassung dieser Idee ist die Grundbedingung und unerläßliche Voraussetzung einer philosophischen Darstellung und Begründung der Sittenlehre. Die Idee der menschlichen Sittlichkeit muß aus der Idee des concreten Menschenwesens geschöpft werden; und da der innere Seelenmensch ein mit Sinn, Trieb und Wille begabtes Wesen ist und diese Begabung in ihrer Totalität auf die Realisirung der sittlichen Idee abzweckt, so genügt es nicht, die wissenschaftliche Ausführung der Ethik einzig nur auf abstract allgemeine Vernunftapperceptionen zu stützen, die von Rosmini eben nur in Folge seiner Beiseitesetzung des Unterschiedes zwischen Idee und Ideal für ausreichend angesehen werden können. Die Erklärung, welche Rosmini von der Genesis des moralischen Bewußtseins gibt,[1] zeigt, daß er die wissenschaftliche Begründung der Ethik nur auf Urtheile des reflexiven Vernunfterkennens, welchen der vernünftige Wille seine Zustimmung nicht versagen könne, stützen wolle;[2] der eigenthümlichen Natur des Gewissens als einer aus Sinn, Trieb und Wille zusammengesetzten Anlage, welche man specifisch als die sittliche Anlage des Menschen bezeichnen kann,[3] geht er nicht von ferne nach, daher denn auch die völlig ungenügende Definition, die er vom Gewissen gibt;[4] er beschränkt die Functionen desselben ausschließlich auf rein theoretische Willensacte. Rosmini hat allerdings von seinem Standpunkte aus sich um eine anthropologische Grundlegung der Moral bemüht; die von ihm gelieferte Anthropologie ruht indeß selber wieder, statt auf psychologischer Analyse, schlechthin nur auf den

[1] Coscienza morale, pp. 20 sgg.

[2] Vgl. Antropologia p. 524: La moralità consiste in una relazione della volontà colla legge morale. Di qui è, che non può esservi moralità, se non ci sia in individuo: 1. intelligenza sviluppata fino ad apprezzare l'oggettivo valore delle cose, 2. volontà.

[3] Vgl hierüber meine Abhandlung über „Wesen und Begriff der Menschenseele" (Schaffhausen 1868, 3. Aufl.) SS. 90 ff.

[4] La coscienza è un giudizio sulla moralità delle nostre proprie azioni; ovvero: un giudizio speculativo sulla moralità del nostro giudizio pratico. Coscienza morale, p. 24.

Unterlagen seiner erkenntnißtheoretischen Analysen, welche als einzige Unterlagen seines philosophischen Gesammtsystems nicht ausreichten, in die concrete Erkenntniß der psychischen Innerlichkeit des Menschen einzuführen. In seinem Bestreben, die objective Nothwendigkeit des Sittlichen zu erhärten, kommt er geradezu dahin, die in der subjectiven Natur des Menschenwesens gelegenen Antriebe, soweit sie nicht eben durch die außerhalb des Menschenwesens gelegene an sich seiende Nothwendigkeit causirt sind, in Abrede zu stellen;[1] er zieht hiemit allerdings die ganz richtige Consequenz aus seiner an einem früheren Orte beleuchteten Erklärung der durch die Immanenz der Seinsidee causirten Intellectivität der menschlichen Seele.

Rosmini unterscheidet das sittlich Gute vom nützlichen Gute und von den eudämonologischen Gütern, welche letztere Frucht und Erwerb der sittlichen Güte sind. Sowol die nützlichen Güter, als auch die eudämonologischen Güter bedürfen eines Schutzes, der im Rechte geboten wird; das Recht ist demnach eine sittliche Nothwendigkeit, und die rationale Rechtslehre bildet selber noch einen integrirenden Theil der Ethik. Das Recht ist gemeinhin als die unter den Schutz des moralischen Gesetzes gestellte Befugniß des selbstthätigen Handelns zu definiren;[2] es ist eine physisch-moralische Activität, welche von anderen Personen nicht verletzt werden darf.[3] Diese letztere Definition des Rechtes fällt unmittelbar mit jener der Person zusammen. Unter Person versteht man ein intellectives Subject, sofern dasselbe ein höchstes actives Princip in sich schließt. Dieses active Princip, welches

[1] Che cosa è l'oggetto? Che cosa è l'ente? Tutto ciò che sta nell' idea, nella verità, nell' entità presa in tutta la sua estensione: in quest' essere eterno, impassibile, pieno di bellezza, divino. Ma come la persona può ella essere obbligata di aderire a questo oggetto se vuol esser perfetto? Viene alla questa necessità ch'ella soffre, dalle leggi della sua natura soggettiva? . . . Questa necessità non è formata dalle leggi della natura soggettiva-contingente ma più tosto ella stessa forma e costituisce quelle leggi. Non è la persona umana che produce l'oggetto: è più tosto l'oggetto, che produce la persona umana, e che perciò a questa persona impone le sue leggi nell' atto che la informa. Difficile concetto ad intendersi! Io confesso: ma v'ha una maniera di persuaderne, ed è quella di meditare profondamente tutta questa dottrina, che abbiamo tante volte annunziata. Filos. del diritto I, p. 81.

[2] Il diritto è una podestà morale o autorità di operare. Ossia: Il diritto è una facoltà di operare ciò che piace, protetta dalla legge morale, che ne ingiunge ad altri il rispetto. Fil. d. dirit. I, p. 159.

[3] O. c., I, p. 224.

die Basis der Person constituirt, empfängt vom Vernunftlichte die Norm der Gerechtigkeit und ist eigentlich die Vermöglichkeit alles Erlaubten. Da die Dignität des Vernunftlichtes, d. i. des idealen Seins unendlich ist, so kann nichts über dem Personalprincipe stehen, und dieses ist darum ein seiner Natur nach höchstes Princip, welches von Niemandem als vom Unendlichen Befehle empfangen kann. Aus dieser Unantastbarkeit des Principes der menschlichen Person ergibt sich die im römischen Rechte durch die Formel Neminem laedere ausgedrückte moralische Grundbefugniß jeder einzelnen Person, deren jede sonach durch sich selbst das Recht als subsistentes darstellt.

Rosmini unterscheidet zwischen dem Rechte per essentiam und dem Rechte per participationem. Das Recht per essentiam ist die menschliche Person selber; die in der menschlichen Natur enthaltenen verschiedenen activen Principien, welche dem Personsprincipe eignen, participiren an dem Rechte derselben und involviren zugleich auch die die Limitationen, welchen die Bethätigung der mit dem Begriffe der Person gegebenen unantastbaren Selbstigkeit unterliegt. Die Limitationen des angebornen Rechtes, welches mit der Freiheit identisch ist, sind grundhaft mit dem Principe der Proprietät gegeben, kraft dessen alle einzelnen Personen einander gegenüber wechselseitig sich abgränzen, so daß keine in den durch das angeborne Recht verliehenen sittlich nothwendigen Freiheitsgebrauch der anderen eingreifen darf. Diese wechselseitige Begränzung der neben und mit einander existirenden Personen ist aber nicht, wie Kant dafürhielt und gemeinhin in der deutschen Rechtswissenschaft festgehalten wird, der Entstehungsgrund des Rechtes,[1] wie es auch falsch wäre, den Rechtsbegriff auf das Verhältniß der Menschen zu einander zu beschränken, da es eine von aller Menschengemeinschaft unabhängig bestehende Rechtsschuldigkeit des Menschen Gott gegenüber gilt, welche die fundamentalste aller Rechtsbeziehungen des Menschen ist und als solche allen übrigen zu Grunde liegt, sie hält und trägt.[2] Innerhalb dieser fundamentalsten Rechtsbeziehung actuirt sich in der pflichtschuldigen unbedingten Hingebung an Gott und seinen heiligen Willen das unmittelbar mit der menschlichen Person gegebene, allen socialen Beziehungen vorausgehende und durch keine derselben einzuschränkende Recht auf die absoluten Güter des Menschen, welche in Wahrheit, Tugend und Glückseligkeit bestehen.

[1] Fil. d. diritt. I, pp. 145 sgg., 190 sgg.

[2] O. c. I, pp. 166 sgg.

Richtig ist, daß das Zusammensein der Menschen gewisse Einschränkungen der Bethätigungen der jeder einzelnen menschlichen Person zustehenden rechtlichen Befugnisse involvirt. Limitation der mit der menschlichen Person gegebenen Essenz des Rechtes ist gleichbedeutend mit Gestaltung desselben. Demzufolge ist die Proprietät, nach ihrem allgemeinsten Sinne verstanden, das Determinationsprincip des Rechtes im Allgemeinen oder der mit der Person als Person gegebenen Freiheit. Beide aber: Freiheit und Proprietät, nehmen innerhalb der determinirten Gestaltung des Rechtsgedankens die Bedeutung zweier specieller Grundformen des angebornen Rechtes an, deren eine die durch die schuldige Rücksicht auf die gleiche Berechtigung aller Anderen determinirte Actionsfreiheit der Person, die andere das angeborne Recht zu haben und zu besitzen bedeutet. Wie der menschlichen Person die Actionsprincipien der menschlichen Natur als Besitz eignen, so kann der Mensch auch die außer ihm befindlichen Objecte sich als Mittel seiner Freiheitsbethätigung aneignen; sofern er diese Aneignung unter den für die Bethätigung der rechtlichen Freiheit bestehenden limitirenden Bedingungen vollzieht, verwandelt sich der angeeignete Besitz in ein Recht; und diese Verwandlung vollzieht sich dadurch, daß zu der zweifachen, durch den natürlichen Trieb und durch die intellective Absicht geknüpften Verbindung mit den Objecten der Außenwelt noch ein drittes Band, das moralische Band (die moralische Zweckbeziehung) hinzutritt. Die Wirkung dieses moralischen Bandes ist der dem erlangten Besitze zugewendete Schutz des moralischen Gesetzes, der den Besitz dann gewährleistet, wenn durch Aneignung desselben nicht andere Personen geschädiget werden. Losreißung der von anderen Personen bereits besessenen Objecte verursacht diesen ein Weh, involvirt also eine Verletzung des fundamentalen Rechtsgebotes: Neminem laedere; es ist nicht erlaubt, Anderen Schlimmes bloß zu dem Ende zuzufügen, um sich selber wohlzuthun.[1]

Alles Recht gründet sich auf Facta, welche die Rechtstitel abgeben. Die angebornen Rechte des Menschen stützen sich auf Facta der Natur ohne Zuthun des Menschen;[2] die erworbenen Rechte

[1] Sist. fil. § 230.

[2] Il fatto posto dalla natura pel primo di tutti i diritti connaturali, che riguarda la libertà pura giuridica, è quello dell' esistenza della persona; la persona è il diritto in essenza. Il fatto posto dalla natura pel secondo de' diritti innati, la proprietà connaturale, è quello della connessione di varie

stützen sich auf Facta des Menschen, der von seinen angebornen Rechten Gebrauch macht. Aus der ungleichen Bethätigung des angebornen Rechtes ergeben sich selbstverständlich große Verschiedenheiten im Besitze erworbener Rechte; sowie weiter auch das unzureichende Vermögen der Einzelnen, sich gegen ungerechte Vergewaltigung ihrer unabrogirbaren angebornen Rechte und Beeinträchtigung ihrer rechtmäßig erworbenen Rechte zu schützen, die natürliche und moralische Nothwendigkeit einer solidarischen Rechtsgemeinschaft als Hort und Schutz aller Rechte nahelegt. Obschon die Lehre von einem aller Societät vorausgegangenen Zustande völliger Isolirtheit der Menschen unwahr ist, indem mindestens von jeher engere und weitere Familienverbände existirt haben müssen, so hat doch die bis in ihre letzten Consequenzen verfolgte Entwickelung eines von der Intervention der Societät abstrahirenden Individualrechtes ihre vollkommene wissenschaftliche Berechtigung, die auf die Coincidenz der menschlichen Person mit der Essenz des Rechtes gestützt ist. Der Eintritt in eine solidarische bürgerliche Rechtsgemeinschaft zieht vielfältige Modificationen des individuellen Rechtes nach sich, kann aber dasselbe nicht aufheben, da die Rechtssocietät vielmehr den ausreichenden Schutz des individuellen Rechtes zu ihrem Zwecke hat.

Die bürgerliche Rechtsgemeinschaft existirt nicht um ihrer selbst willen, sondern ist Sache des Bedürfnisses, daher geschichtlich ihre Bildung allüberall dann statthatte, wenn dieses Bedürfniß fühlbar wurde;[1] dieß konnte nach Umständen früher oder später sich ereignen, und der Eintritt in eine staatliche Ordnung auf den Wegen vertragsmäßigen Übereinkommens, freiwilliger oder aufgenöthigter Unterwerfung sich vollziehen. Das bürgerliche Rechtswesen ist keine natürliche, sondern eine künstliche Bildung, an deren Verwirklichung das reflexive Denken wesentlichen Antheil hat. Mehr oder weniger kann man von jeder menschlichen Verbindung, deren Entstehungsgrund ein Factum des menschlichen Willens ist, sagen, daß sie eine künstliche Bildung sei; dieß gilt sonach selbst von der häuslichen Familiengemeinschaft, obschon deren Gründung nicht sowol durch ein reflectirtes, als vielmehr durch ein spontanes und natürliches Denken herbeigeführt wird. Es gibt nur eine einzige Societätsform, welche vom menschlichen

---

potenze e parti dell' uomo colla potenza suprema, cioè colla persona: connessione posta dalla natura stessa. Fil. d. diritt. I, p. 293.

Willen völlig unabhängig existirt: die theokratische Gemeinschaft, deren Bestehen ausschließlich im göttlichen Willen ihren Grund hat, und welche vom Menschen unverweigerlich und absolut als zu Recht bestehend anerkannt werden muß. Die in der christlichen Kirche gegebene vollkommene Realisirung der theokratischen Gemeinschaft hat ihre Unterlage in der Natureinheit des menschlichen Geschlechtes, die ihrer Idee nach jeder auf einem Factum des menschlichen Willens beruhenden Gemeinschaft vorausgeht und im Unterschiede von jeder anderen in ihr wurzelnden Societätsform die Gemeinschaft schlechthin ist. Das Einigungsmittel der natürlichen theokratischen Menschengemeinschaft ist das ideale Sein, näher und bestimmter: das Einssein aller Menschen in Wahrheit, Tugend und Glückseligkeit, welches in der durch Christus vermittelten übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott vollkommen actuirt wird. Die theokratische Gemeinschaft ist ihrer Idee nach Rechtsgemeinschaft, und zwar die höchste aller Rechtsgemeinschaften, da Wahrheit, Tugend und Glückseligkeit die den angebornen Menschenrechten entsprechenden Güter sind, deren Besitz einzig in der theokratischen Gemeinschaft sich vollkommen actuirt. Daraus erhellt zugleich auch, daß die theokratische Gemeinschaft eine denknothwendige Idee ist, und die rationale Rechtslehre beim Absehen von dieser Idee sich nicht als innerlich zusammenhängendes Lehrsystem entwickeln läßt; es fehlt die denknothwendige Voraussetzung, auf deren Grund sich der Übergang aus dem Individualrechte in's Socialrecht vollziehen ließe; denn die speciellen Formen der socialen Gemeinschaft stehen auf dem Grunde der allgemeinen Naturgemeinschaft und wachsen aus derselben heraus, wie sie weiter auch ohne Geltung der die allgemeine Gemeinschaft einigenden idealen Güter keinen Bestand in sich selber haben könnten. Das Socialrecht hat es im Unterschiede vom Individualrechte mit den wechselseitigen Leistungen der Menschen zu thun; die gewissenhafte Erfüllung dieser Leistungen setzt eine Gesinnung des Wohlwollens und der Liebe voraus, welche eben die Seele der allgemeinen Naturgemeinschaft ist. Die wechselseitigen Leistungen der Menschen constituiren den positiven Inhalt der Rechtslehre im Gegensatze zu den rein negativen Normen des das Individualrecht normirenden Neminem laedere; der negative Theil der Rechtstheorie ist nur ein unvollkommener Ansatz der completen Theorie, das Hinauskommen über diesen aber nur unter Voraussetzung der theokratischen Idee denkbar. [1]

[1] Filosofia della Politica, p. 107.

Durch das Bemühen, diese Idee in das ihr gebührende Wahrheitsrecht einzusetzen, wird die philosophische Rechtstheorie aus der abstracten Isolirung, in welcher sie auf dem Standpunkte des Kant'schen Naturrechtes festgehalten war, auf den Boden der gottgesetzten natürlichen Realität hinüberversetzt, und damit die Möglichkeit angebahnt, eine der Wahrheit der menschlichen Natur entsprechende Rechtsphilosophie zu schaffen.

Jede menschliche Consociation, welcher Art und Beschaffenheit sie immer sein möge, muß ein wahrhaftes menschliches Gut bezwecken;[1] ein derartiger Zweck gehört zur Essenz der menschlichen Societät. Das wahrhafte menschliche Gut ist die Tugend in Verbindung mit allen anderen Gütern, welche mit der Tugend zusammenstehen können. Die Essenz der Tugend wird durch die Adhäsion des Willens an das Seiende gemäß dem richtig bestimmten Werthe des Seienden constituirt; das Gefallen an der Adhäsion und die Billigung derselben sind die zwei mit der Essenz der Tugend sich naturgemäß verknüpfenden eudämonologischen Elemente des Guten. Keine Gesellschaft besteht zu Recht, welche einen tugendwidrigen Zweck verfolgt; kein Gesetz ist giltig, welches die Genossen in der Anstrebung der Tugend beeinträchtigt. Das von der Gesellschaft angestrebte eudämonologische Gute betreffend, hat man Güter (beni), Vergnügungen (piaceri), Befriedigung (appagamento) von einander zu unterscheiden; das wahrhafte menschlich Gute besteht weder in den Gütern, noch in den Ergötzungen, sondern einzig in der Befriedigung, welche allein auf die Gesammtnatur sich bezieht, während besondere Güter, Vergnügungen bloß particulären Wünschen und Bestrebungen des Menschen entsprechen, und deßhalb niemals vollkommen und absolut das eudämonologische Begehren stillen. Societäten, deren Bestrebungen, statt zur wirklichen Befriedigung zu führen, von derselben ablenken, stehen im Widerspruche mit dem voraussetzlichen Willen aller einzelnen Constituenten der Gesellschaft; ein irregeleitetes Begehren derselben, in welchem die Befriedigung auf falschem Wege gesucht wird, kann niemals giltige Gesetzeskraft erlangen. Die besonneneren und weitersehenden Mitglieder eines demokratischen Gemeinwesens sind vollkommen im Rechte, wenn sie den augenblicklichen Launen der leidenschaftlich erregten Menge sich nicht fügen und dieselben nicht als den normalen Ausdruck des legislatorischen Volkswillens anzusehen gewillt sind.

[1] Fil. d. Politica, pp. 160 sgg.

Befriedigung ist der gemeinsame Zweck aller Societäten; die besonderen Güter, in welchen die Befriedigung gesucht wird, constituiren die speciellen Zwecke der besonderen Gesellschaften. Der allen Gesellschaften gemeinsame allgemeine Zweck ist die innerliche Befriedigung als solche; die durch das specielle Strebeziel einer besonderen Gesellschaft gewährte Befriedigung verhält sich als besondere Materie zu der im allgemeinen Zwecke aller Consociation gegebenen Form aller Befriedigung. Die specielle Materie der Befriedigung sind die besonderen Beni und Piaceri, welche die nächsten Zwecke der Consociation constituiren, während die Befriedigung als solche der entferntere mittelbare Zweck derselben ist. Die Befriedigung als solche gehört der individuellen Seeleninnerlichkeit an; individuelle Glückseligkeit ist ja gemeinhin der Zweck aller menschlichen Consociation; auch die angestrebten Piaceri der besonderen Gemeinschaften sind etwas unsichtbares Innerliches, bloß die Beni derselben fallen der äußeren sichtbaren Ordnung der Dinge anheim. Rosmini nimmt hiemit bewußte Stellung Jenen gegenüber, welche die Förderung und Mehrung des allgemeinen materiellen Wohlstandes zum höchsten Gesellschaftszwecke machen.

Der nächste Zweck des bürgerlichen Gemeinwesens wird durch den praktischen Instinct der Massen und durch das theoretische Denken Einzelner determinirt.[1] Der praktische Sinn und Instinct der Massen ist in der ersten Epoche des Bestandes einer bürgerlichen Societät auf die Erhaltung und Sicherung desselben gerichtet, in einer nachfolgenden zweiten Epoche auf Machtvermehrung, sodann folgt als dritte Epoche jene des Strebens nach Mehrung des Volksreichthums, in der vierten Epoche ist das Streben auf die möglichste Mehrung der Genüsse gerichtet. Dieß ist der durch das Zeugniß der Geschichte bestätigte Entwickelungsgang bürgerlicher Gemeinwesen, welcher zugleich die Stadien ihrer successiven Entartung kenntlich macht. Die Entartung ist eine Folge des excessiven Anstrebens der Ziele der drei letzten Epochen, und die Resultate derselben sind Krieg, Sklaverei, Barbarei. Die Entartung wird in dem Grade vermieden, als ein Volk an seinen anfänglichen einfachen Sitten festhält und die durch das Aufkommen von Macht und Wohlstand geweckten Begehrlichkeiten niederhält. Durch die specifischen Begehrungsobjecte der vier Entwickelungsstadien ist auch der geistige Entwickelungsgang eines bestimmten Volkes

[1] Fil. Politic. pp. 221 sgg.

bedingt. Das intellective Denken ist im ersten Entwickelungsstadium noch wenig ausgebildet, aber durchaus wahr und gesund; es entfaltet seinen mächtigsten Schwung in der zweiten Epoche, es geräth in's Sinken während der dritten Epoche zufolge seiner successiven Abwendung von den Objecten seines höchsten Aufschwunges; es kann endlich vollkommen erlöschen in der ungezügelten Genußsucht der letzten Epoche. Der Ruin eines bürgerlichen Gemeinwesens vollzieht sich rascher unter einer demokratischen Verfassungsform, als unter einer aristokratischen oder monarchischen Regierung. Indeß hat jede politische Gemeinschaftsform als künstliches Gebilde ihre schwachen Seiten, und es würde überhaupt keine ausreichende Garantie für den ungefährdeten Bestand der bürgerlichen Gemeinwesen geben, wenn nicht die Kirche mit der Form eines auf die reine unverfälschte Natürlichkeit reducirten Regimentes ergänzend hinzuträte. In der Kirche ist unmittelbar die moralische Potenz selber als Regentin eingesetzt und damit der menschlichen Gesellschaft ein indefectibler Halt zugewendet. Die Wirksamkeit der Kirche ist eine wesentliche Ergänzung des Wirkens der Leiter der bürgerlichen Gemeinwesen, weil einzig die Kirche es ist, die den Völkern den über die speciellen Zwecke der politischen Gemeinschaften hinausliegenden allgemeinen Zweck alles menschlichen Strebens und Begehrens gegenwärtig hält,[1] welchen die antike Gesellschaft im Fortgange ihrer geschichtlichen Evolution allmälig ganz aus den Augen verlor und daher einem unabwendbaren Untergange entgegeneilte. Das Christenthum hat sich im eigentlichsten Sinne als Retterin der menschlichen Gesellschaft erprobt und den zukünftigen Bestand aller gesellschaftlichen Ordnung sichergestellt, indem es das geistge und sittliche Leben der corrumpirten Gesellschaft erneuerte und das natürliche Streben der Glieder der bürgerlichen Gesellschaft auf ewige unvergängliche Ziele hinlenkte, welche nicht ignorirt und beiseite gesetzt werden können, ohne daß das Ideal der menschlichen Vollkommenheit und damit die Idee der Humanität selber preisgegeben würde. Das Christenthum griff, als es in die geschichtliche Wirklichkeit trat, nicht unmittelbar in das staatlich-politische Leben der Völker ein, sondern wendete sich an die Einzelnen, um sie geistig-sittlich zu erneuern und constituirte sich als Kirche, d. i. als Gemeinschaft aller Erneuerten und Heilsbedürftigen unter Beschränkung auf die allgemeinen, über

[1] Fil. Politic. pp. 323 sgg.

alle besonderen nächsten Ziele der politischen Gemeinschaft hinausreichenden gemeinmenschlichen Ziele des menschlichen Strebens; die unmittelbare Wirkung der kirchlichen Heilsthätigkeit war die Regeneration des Völkerlebens, die zeitlich-irdische Prosperität der menschlichen Gesellschaft,[1] das Gedeihen und der Flor der staatlich-bürgerlichen Ordnung.

Das sociale Wirken der Kirche konnte und sollte nach providentieller Fügung erst dann eintreten, als die menschliche Societät bereits sich entwickelt und in einer großen Zahl von bürgerlichen Gemeinwesen constituirt hatte. Die Scheidung der Völker, die Gründung von Staaten und Reichen hatte der Stiftung der kirchlichen Gemeinschaft vorauszugehen; durch die Wirksamkeit der Kirche sollte eben dasjenige ergänzt und ersetzt werden, was die Schöpfer der politischen Gemeinwesen, die Gründer von Staaten und Reichen, die Gesetzgeber und Reformatoren der politischen Gesellschaft durch die ihnen zu Gebote stehenden physischen und geistigen Machtmittel zu erwirken nicht im Stande gewesen waren.[2] Es mußten zuerst alle im ursprünglich gesetzten Gemeinmenschlichen potentiell enthaltenen Besonderheiten sich actuell herausgebildet haben, ehe eine Zurückvermittelung derselben in die Idee des Gemeinmenschlichen statthaben und dieses selber in seiner entwickelten Gestaltung sich darstellen konnte; da nun das vollentwickelte Menschliche als solches seinen Bestand wesentlich in der Kirche hat, so ist diese eine nothwendige und bleibende höchste Form der menschlichen Societät, auf deren Realisirung die gesammte gottgeleitete Entwickelung des vorchristlichen Völkerlebens abzweckte.

Die sociale Mission der Kirche tritt in ihr volles Licht bei Beachtung dessen, daß die Befriedigung, welche der letzte Zweck aller menschlichen Consociation ist, der Person als solcher angehört,[3] während eine dem subjectiven Gefühle zusagende Zuständlichkeit der Natur als solcher angehört und auch in einem rein sinnlichen Dasein vorhanden sein kann. Die Wirksamkeit der Kirche ist auf die menschliche Person als solche gerichtet und bezweckt demzufolge die Erhebung

[1] Qual maraviglia che nelle nazioni cristiane, essendo gli uomini rinforzati nella virtù, e d'altra parte forniti d'idee giuste intorno al prezzo delle cose temporali, queste abbian cessato d'esser pericolose e funeste? O. c., p. 348.

[2] Fil. Politic. pp. 295 sgg.

[3] Fil. Politic. pp. 363 sgg.

des Menschen in den Stand wahrhafter Geistigkeit, welcher mit dem Stande der Reife und Mündigkeit identisch ist. Die absolute Vorbedingung dieses Standes ist das Personsein, womit die Rechtsfähigkeit des Menschen gegeben ist; da das Wirken der Kirche auf die Person als solche abzielt, so sind die unverletzlichen angebornen Rechte der Menschen von vorneherein unter den Schutz der Kirche gestellt, die Kirche sonach die Garantie der auf den Schutz der Person abzweckenden bürgerlichen Rechtsordnung. Von dem gesicherten Bestande derselben hängt die erfolgreiche Verwirklichung der besonderen Zwecke der bürgerlichen Rechtsgemeinsamkeit ab, welche indeß immer nur relativ erreichbar sind, daher die vollkommene Befriedigung des Menschen nicht innerhalb der bürgerlichen Rechtsgemeinsamkeit gefunden werden kann, sondern in einer dieselbe überragenden und umgreifenden Gemeinschaftsform gesucht werden muß. Die Kirche erweist sich hiemit einerseits als diejenige Macht, ohne welche der Friede in der menschlichen Societät nicht aufrecht zu erhalten ist; andererseits schließt sie durch den perpetuirlichen Hinweis auf Güter höchsten Ranges und unerschöpflichen Gehaltes, zu deren Actuirung das unabläßige vereinigte Wirken aller Glieder der menschlichen Gesellschaft erforderlich ist, die continuirlichen Impulse zu stets höher gesteigerter Thätigkeit in sich, weist aber zugleich auch dem der menschlichen Gesellschaft immanenten Thätigkeitstriebe die richtigen Ziele, deren Nichtbeachtung denselben in die Bahnen einer turbulenten, ruhelosen und in ihren Enderfolgen verderblichen Bewegung ziehen würde. So ist also Bestand und Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft durch die Existenz der Kirche bedingt; ja mit der Existenz der Kirche ist auch selbst erst die volle Wirklichkeit der Idee der menschlichen Gesellschaft als einer das gesammte menschliche Geschlecht umfassenden Gemeinschaft gegeben. Mit der Idee dieser Art von Gemeinschaft ist der Gedanke einer über die Bestrebungen aller einzelnen Staaten und Völker hinausgreifenden Lebensbewegung und Entwickelungsthätigkeit der Gesammtmenschheit gegeben, deren Ziele wir wol ahnen, aber innerhalb der engbegränzten Gegenwart unseres Zeitdaseins geistig nicht zu ergreifen vermögen. Wir können nur über den allgemeinen Gang dieser Bewegung uns bestimmte Vorstellungen bilden; und da möchte denn der von Fichte ingeniös gefaßte Gedanke einer Spiralbewegung dahin zu vervollständigen sein, daß die Spirale als eine stets sich erweiternde und in stets größeren Abständen vom centralen Ausgangspunkte sich

entwickelnde Linie gedacht werde.[1] Die zeitliche Entwickelung der beſonderen menſchlichen Conſociationen fluctuirt zwiſchen den beiden entgegengeſetzten Endpunkten der Auflöſung und der Annäherung zu möglichſt vollkommenen Lebenszuſtänden; die hiedurch bedingten Aufgaben einer weiſen Staatsleitung beſtimmen ſich durch den doppelten Hinblick auf die im erleuchteten Denken erfaßte allgemeine Aufgabe des ſocialen Daſeins und auf die durch die beſonderen Exiſtenz- und Lebensbedingungen eines beſtimmten Geſellſchaftskörpers involvirten Modificationen der allgemeinen Aufgabe des menſchlichen Zeitdaſeins.[2] Die Leitung eines einzelnen beſonderen politiſchen Geſellſchaftskörpers iſt Gegenſtand eines menſchlichen Kunſtgeſchickes, der Ars politica, deren Theorie[3] ihren letzten geiſtigen Rückhalt in einer Philoſophie der Politik zu ſuchen hat.[4] Die Entwickelung der menſchlichen Geſammtſocietät wird unmittelbar durch Gott ſelbſt geleitet, deſſen durch die höchſte Weisheit und Güte beſtimmtes Machtwalten das abſolute Vorbild und die höchſte Regel alles menſchlichen Machtwaltens darbietet.

[1] Fil. Politic. p. 437.

[2] Näheres darüber unter Reproduction des im Sist. fil. (§§ 252—259) Geſagten in unſerer Abhandlung: „Rosmini's Stellung" u ſ. w., S. 81 f.

[3] Il governo civile, che tratta l'arte della Politica, la maggiore dell' arti, dee restringere la sua azione all' uso di que' mezzi che sono proprj dell' arte politica, e che perciò sono di proprietà della potestà governativa. La Politica dunque, come scienza, ha per uffizio di determinare la natura della società civile, e il fine proprio di essa: appresso, di trarne il concetto del governo civile, e di determinare i mezzi che sono in proprietà ed in balia di lui, non meno che il modo più convenevole di usare de' medesimi. Fil. Politic., Prefazione p. V.

[4] Si devono distinguere le scienze politiche particolari dalla Filosofia della politica. Ciascuna di quella tratta d'un elemento o d'uno de' mezzi, con cui si governa la società civile; ma questa cerca l'ultime ragioni dell' arte. Le ultime ragioni sono primieramente i criterî politici, cioè quelle regole supreme che insegnano a valutare il vero valore di tutti i mezzi ed espedienti a cui ricorre l'uomo di stato nel governo della società civile. Sist. fil. §§ 251 sg.

Neunter Abſchnitt.

Freunde und Schüler Rosmini's; die Stellung der Rosmini'ſchen Schule inmitten der heutigen Strömungen und Bewegungen im philoſophiſchen Denkleben Italiens.

Rosmini hebt in ſeiner a. 1850 veröffentlichten Introduzione alla filosofia[1] mehrere Turiner Profeſſoren: Giuſ. A. Sciolla, Pietro Corte, Michele Tarditi, ferner Al. Peſtalozza, dazumal Profeſſor im erzbiſchöflichen Seminar zu Monza, Guſtav Cavour und Manzoni als Anhänger und Vertreter ſeiner philoſophiſchen Doctrin hervor. Wir haben außerdem in ſeiner Biographie Nicolò Tommaſeo und Ruggiero Bonghi, welchen weiter noch M. Minghetti und Ceſ. Cantu beizuzählen ſind, als Schätzer und Freunde der Rosmini'ſchen Philoſophie aus den Kreiſen der bedeutenderen Männer Italiens kennen gelernt. Es iſt endlich auch ſchon des Kreiſes von Schülern gedacht worden, welcher ſich um Rosmini ſammelte, und größtentheils aus den Mitgliedern des von ihm gegründeten Inſtitutes ſich zuſammenſetzte. Hieher gehören G. B. Pagani, Giulio Todeschi, Fr. Paoli, Paolo Perez, Giuſ. Calza, Giuſ. Petri, Giuſ. Buroni, welche bis in die unmittelbare Gegenwart herab die apologetiſche Vertretung der Lehre Rosmini's ſich zur Aufgabe machten und die Schule Rosmini's nach ihrem heutigen Beſtande repräſentiren.[2]

---

[1] Siehe Introduz., pp. 124 sg.

[2] Außer dieſen Namen finden ſich noch die einiger anderer Anhänger Rosmini's ſammt den entſprechenden bibliographiſchen Notizen angeführt in Ferri's Hist d. l. philos. etc. II, p 370 sg. Eine Ergänzung hiezu bieten die Mittheilungen, welche in Fr. Paoli's Memorie della vita di A. Rosmini-Serbati, publicate dall' Accademia di Rovereto (Turin, 1880), SS. 473 ff. ſich finden. In Bezug auf Pietro Corte iſt eine in Tommaſeo's Studii critici (Venedig, 1843) II, p. 368 enthaltene Notiz bemerkenswerth: A. Rosmini onorò di sue note i Principii di filosofia, che ad uso degl' iniziati nelle matematiche diede sul cominciare di questo secolo l'abate Caluso, e che dal francese ha tradotti con rara perizia Pietro Corti professore di filosofia nell' università di Torino. — An dieſe Arbeit ſchließt jene eines anderen Schülers Rosmini's an: Saggio di Filosofia delle matematiche, con un appendice sulla quantitè fisica del Gius. Calza. (Turin, 1883).

Manzoni hatte erst in seinen reiferen Jahren sich speciell mit philosophischen Studien zu beschäftigen begonnen, in welchen er den höchsten geistigen Abschluß seiner vielseitigen wissenschaftlichen Thätigkeit, sowie seines dichterisch-beschaulichen Innenlebens zu gewinnen bemüht war. Der Dialogo dell' invenzione, über dessen Inhalt wir uns an einem anderen Orte verbreitet haben,[1] war ein Ausdruck seiner Sympathie für die Person Rosmini's und ein öffentlich abgelegtes Zeugniß seiner Zustimmung zur philosophischen Lehre seines Freundes. Die Veröffentlichung seiner Morale cattolica (1819) fällt vor die Zeit des schriftstellerischen Auftretens Rosmini's, und dürfte ihrerseits dazu beigetragen haben, Rosmini's Interesse für jene Art christlich-apologetischer Literatur wachzurufen, über deren zweckdienliche Gestaltung wir ihn in den Anfängen seines geistigen Aufstrebens mit seinen damaligen Freunden sich berathen sehen.[2] Manzoni's Osservazioni sulla Morale cattolica enthalten eine Apologie der christlich-kirchlichen Moral unter specieller Bezugnahme auf die in einem Abschnitte von Sismondi's Histoire des républiques italiennes du moyen âge enthaltenen kritischen Reflexionen über diesen Gegenstand; zweifelsohne diente Rosmini das von Manzoni in Erörterung dieses Gegenstandes befolgte Verfahren als anregendes Vorbild für seine selbsteigenen kritisch-apologetischen Arbeiten, und so wird man das Freundschafts-verhältniß beider Männer zu einander als jenes eines gegenseitigen geistigen Gebens und Nehmens aufzufassen haben. Sie selber faßten es jeder nur als ein Verhältniß beglückenden Empfangens auf; dieß kam auf eine ergreifende Weise in jener oben[3] geschilderten Scene an Rosmini's Sterbebette zum Ausdrucke, welche von Rosmini durch eine Kundgebung innig zärtlicher Hingebung an seinen älteren Freund hervorgerufen worden war.

Tommaseo, welcher über sein erstes Bekanntwerden mit Rosmini während der gemeinsamen Studienzeit Beider in Padua interessante Mittheilungen macht,[4] setzte sich in ein freies Verhältniß zu Rosmini, stellt ihn aber in die Reihe der bedeutendsten philosophischen Forscher aller Jahrhunderte; er erkennt in ihm einen Mann, welcher mit weit-

[1] Vgl. uns. oben (S. 427) erwähnte Abhandl.: „Idealistische Theorien des Schönen in der italienischen Philosophie des XIX. Jahrhunderts", Wien, 1884.

[2] Siehe Oben S. 27.

[3] Siehe Oben S. 24.

[4] Vgl. Tommaseo's Memorie poetiche (Venedig, 1838), pp. 13 sg.

ſehendem Blicke das Geſammtgebiet der menſchlichen Wahrheitsforſchung umfaßte,[1] und ungleich klarer als Baco von Verulam anzugeben wußte, in welcher Weiſe alle beſonderen Wiſſenſchaften in der Einen allgemeinen Wiſſenſchaft, in der Philoſophie, enthalten ſeien; ſeine kritiſchen Bemerkungen über Galluppi[2] und Paolo Coſta[3] beweiſen, daß er mit der idealiſtiſchen Tendenz der Rosmini'ſchen Lehre einverſtanden iſt. Er ſieht in ihr die Ausführung einer metaphyſiſchen Weltanſicht, deren Grundzüge bei Vico verzeichnet ſind;[4] nicht minder ſieht er Rosmini's erkenntnißtheoretiſche Ideologie in ſignificanten Ausdrücken Vico's im Keime präformirt.[5] Da Gioberti ausdrücklich auf Vico ſich zurückbezieht, ja als Wiedererneuerer der Lehre Vico's auftritt, ſo kann nach Tommaſeo's Dafürhalten der Gegenſatz zwiſchen Gioberti's und Rosmini's Anſchauungen nicht ſo groß ſein, wie Gioberti ihn ausgebe; Tommaſeo glaubte deßhalb bei Erſcheinen der gegen Rosmini und deſſen Schule gerichteten Schrift Gioberti's[6] vermittelnd zwiſchen Rosmini und ſeinen Gegner treten zu ſollen.[7] Allerdings tritt er hiebei als entſchiedener Vertheidiger Rosmini's auf und bedauert die leidenſchaftliche, von Eingebungen des Augen-

[1] Tommaseo, Studii filosofici (Venedig, 1840) I, pp. 263. 278.

[2] Stud. filos. I, pp. 242 sgg.

[3] O. c. I, pp. 245 sgg.

[4] Scienza, secondo il Vico, non si dà se non delle cose eterne ed immutabili. Onde la metafisica è di tutte le scienze e arti il lume e lo spirito. E perchè la non può dare ad esse il suo soggetto, dà loro del suo certe imagini. Così dall' unità si crea il numero, e l'estensione; così dalla forza o conato s'origina il moto. E la verità metafisica, secondo lui, è quella che non ha limite di forma, che la conchiuda e distingua; ch'è di tutte le forme principio indefinito; come la luce, mercè la quale noi vediamo le cose, ma lei in verità non veggiamo. Hai qui la dottrina del Rosmini abbozzata. Stud. critic. I, p. 30.

[5] Vico ſpricht anläßlich der ſich ihm aufdrängenden Analogien zwiſchen antiker und mittelalterlicher Heroenzeit von gewiſſen nothwendigen geſchichtsphiloſophiſchen Conjecturen. Necessaria congettura! — ruft Tommaſeo aus. L'accopiamento di queste due voci che pajono tra sè pugnanti, ha ragione profonda. Nel verisimile è una parte di vero assoluto, nel probabile una parte di certo, nel contingente un che necessario: l'ha dimostrato il Rosmini in modo sì degno che solo questo punto bastarebbe a dargli luogo tra i benefattori dell' umano intelletto. O. c. I, p. 66.

[6] Siehe Oben SS. 158.

[7] Tommaſeo's bezügliche Schrift findet ſich unter dem Titel: Il Rosmini e il Gioberti abgedruckt in Tommaſeo's Studii critici I, p. 159—214.

blickes beherrschte Sprache Gioberti's, welcher sich zufolge der wechselnden Stimmungen seines Gemüthes nicht selten in Widersprüche mit früher Gesagtem verwickele. Gioberti's Lehre, daß die menschliche Wahrheitserkenntniß eine directe Anschauung der göttlichen Essenz zu ihrer Voraussetzung habe, wird zusammt allen ihren Consequenzen von Tommaseo bestimmtest abgelehnt; übrigens halte ja Gioberti selber diese seine Grundannahme nicht consequent fest, indem er die generischen Ideen als ein Mittleres zwischen Gott und die Creaturen setze,[1] womit eigentlich nur der von Gioberti bemängelten indeterminirten Seinsidee Rosmini's ein viel schärferer Ausdruck verliehen werde.[2] Rosmini's Lehre von der unbestimmten Seinsidee gestalte sich in der von Rosmini ihr gegebenen Entwickelung zu einer ebenso überzeugenden als gemüthstiefen Apologie des christlichen Denkens und Empfindens; Rosmini machte sich zum philosophischen Interpreten der von Augustinus als tiefster Wesenszug am Menschen hervorgehobenen unstillbaren Sehnsucht des menschlichen Herzens nach Gott.[3] Damit spricht Tommaseo seine eigene Ansicht vom Wesen der philosophischen Erkenntniß aus; er legte dieselbe in seinen Studii filosofici dar, welche eine in fünf Theile gegliederte succincte Überschau des Gesammtgebietes der Philosophie enthalten. Diese fünf Theile sind: Filosofia religiosa, Filosofia razionale, Filosofia morale, Filosofia civile, Filosofia dell' arte. Tommaseo's geistige Individualität spricht sich auf charakteristische Weise darin aus, daß die Filosofia religiosa die Unterlage, die Filosofia dell' arte den Abschluß seines philosophischen Denkconceptes bildet. Er gibt sich damit als Katholiken und Italiener

---

[1] Siehe Oben S 175.

[2] Il Rosmini poneva un' idea mediatrice tra lo spirito e le cose, ma dalla parte dell' uomo; il Gioberti pone le idee generiche quasi strato fra Dio e le creature, ma dalla parte di Dio. Ed il Gioberti accusa il Rosmini! Or vedete quanto i due filosofi egregi s'accostino nel dare all' idea dell' essere non so che indeterminato e alieno dall' intuito diretto. Stud. crit. I, p. 186.

[3] Non potendo l'uomo avere idea piena dell' infinito, ha dell' infinito il sentimento e il bisogno, dell' indefinito l'idea. L'idea dell' indefinito porta con se il desiderio, spiega il secreto dell' umana infelicità, riparabile però sempre perchè l'uomo voglia. E meglio si conforma alla dottrina della vecchia testimonianza e della nuova, nella quale più spesso che del vedere, ragionasi dell' amare; e il Salmista stesso e Mosè non tanto della mente parlano quanto del cuore. O. c. I, p. 187 sg.

zu erkennen, und bringt die sein Zeitalter beherrschende idealistische Strömung der italienischen Philosophie zum Ausdrucke.

Von den Freunden Rosmini's auf die eigentlichen Schüler desselben übergehend, haben wir in erster Linie Alessandro Pestalozza zu nennen, welcher Rosmini's philosophisches Lehrsystem in eine den Zwecken des Schulunterrichtes angepaßte Form faßte. Seine Elementi di filosofia, welche in mehreren Auflagen erschienen,[1] halten sich in der Aufeinanderfolge der einzelnen philosophischen Disciplinen an die in Rosmini's kurzgefaßtem Abriß seiner Lehre[2] angegebene Disposition und die Gliederung des Gesammtinhaltes der philosophischen Erkenntniß. Demzufolge reihen sich in den vier Theilen der Elementi die einzelnen philosophischen Doctrinen in folgender Ordnung aneinander: I. Ideologie und Logik; II. Psychologie; III. Ontologie und natürliche Theologie; IV. Ethik. — Den Elementi Pestalozza's folgte später eine andere von Schulzwecken absehende und darum freier gehaltene, auf eine Orientirung weiterer Kreise berechnete Gesammtdarstellung der Rosmini'schen Philosophie,[3] an deren Herausgabe Giuseppe Calza und Paolo Perez gemeinsam betheiliget waren. Der literarische Werth dieser Arbeit beruht vornehmlich in reichlichen wortgetreuen Mittheilungen der Gedanken und Ausführungen Rosmini's über alle wesentlichen Punkte seiner Lehre, sowie in möglichst erschöpfenden Angaben der in Rosmini's zahlreichen Schriften zerstreut auseinanderliegenden Stellen, aus deren Zusammenhalte sich eine möglichst vollständige Orientirung über alle wesentlichen Punkte des Rosmini'schen Systems gewinnen läßt.

Während die eben genannten Arbeiten über den Gesammtinhalt der Rosmini'schen Doctrin zu informiren bestimmt sind, setzte sich Giuseppe Buroni speciell die Darlegung der Philosophia prima

---

[1] Uns liegt die dritte Auflage (Mailand, 1855) vor. Während der Zeit, als die kirchliche Prüfung der Werke Rosmini's in der Schwebe war, vertheidigte Pestalozza seinen Freund und Lehrer gegen den Vorwurf des Jansenismus in zwei Schriften: Le postille di un Anonimo (Mailand, 1850). — Le dottrine di Antonio Rosmini difese dalle imputazioni del noto prete Bolognese (2 Voll. Mailand, 1851—53). Näheres über diese beiden Schriften in Paoli's oben (S. 442) erwähnten Memorie SS. 481 und 514.

[2] Siehe oben S. 250.

[3] Esposizione ragionata della filosofia di A. Rosmini (Intra, 1878); 2 Voll.

Rosmini's zur Aufgabe,[1] um aus derselben den Geist der Rosmini'schen Doctrin zu beleuchten und die wahre, eigentliche Tendenz derselben kenntlich zu machen. Er legt namentlich dagegen Verwahrung ein, daß man Rosmini's Lehre als Idealismus bezeichne; diese Benennung passe nur auf jene Doctrinen, in welchen die Realität der Außendinge geläugnet oder als etwas dem subjectiven Denken nicht Erreichbares hingestellt werde, sowie umgekehrt die Benennung Sensismus nicht auf jene Systeme passe, welche der sinnlichen Erkenntniß das zuerkennen, was im menschlichen Erkennen wirklich aus ihr stammt, ohne sie damit zur einzigen oder höchsten Quelle der menschlichen Erkenntniß machen zu wollen. Das Eigenthümliche der Rosmini'schen Philosophie ist, daß sie sich durchwegs auf die incompenetrable Dualität von Idee und Empfindung, auf die Unterscheidung zwischen dem Sein und den das Sein habenden oder an demselben participirenden Dingen, auf den Unterschied zwischen Idealem und Realem stützt; Rosmini unterscheidet zwischen Form und Stoff der menschlichen Erkenntniß und hat dem sinnlichen Inhalte der menschlichen Erkenntniß die eingehendste Untersuchung, wie kaum irgend ein principieller Sensist, gewidmet. Man könnte einzig bemängeln, daß Rosmini in der Betonung der Realität des Sinnlichen hin und wieder etwas zu weit gegangen sei, wenn er an der einen oder anderen Stelle seiner Schriften zwischen objectivem und subjectivem Sein der Sinnendinge, objectiver und subjectiver Existenz derselben unterscheide. Über den eigentlichen Sinn dieser Unterscheidung könne indeß kein Zweifel obwalten; Rosmini wollte augenscheinlich nur sagen, daß die Realität der Außendinge keine bloß mentale sei, indem ja sonst auch die Beziehung des Denkens auf sie keine Wahrheit hätte. Es lag ihm aber doch der Gedanke ferne, Sein und Existenz zu identificiren; die realen Sinnendinge sind ihm eben nur reale Termini des Seins, nicht aber selber ein Sein im eigentlichen Sinne des Wortes. Die alte, bereits von Parmenides so ausdrucksvoll betonte, und der gesammten platonischen Philosophie zu Grunde liegende Unterscheidung zwischen intelligibler und sinnlicher Ordnung und die damit zusammenhängende erkenntnißtheoretische Ordnung zwischen Ἐπιστήμη und Δόξα, Γνῶναι und Δοξάζειν gehört zum Wesen aller wahren und echten Philosophie; diese habe zu erkennen,

[1] Dell essere e del conoscere, studii su Parmenide, Platone e Rosmini. Turin, 1878. (Separatabdruck aus den Denkschriften der kön. Turiner Akad. d. Wiss., Bd. XXIX, Ser. 2.)

daß das Sein der Dinge als solches außer und über denselben in den göttlichen Ideen zu suchen sei.

Daß die geschöpflichen Dinge wahrer in Gott als an sich selbst sind, unterliegt auf dem Standpunkte einer theistischen Philosophie keinem Zweifel. Es handelt sich nur um genauere Bestimmungen darüber, wie die außergöttliche Realität der ihr wahres Sein in Gott habenden Dinge zu verstehen sei, und in welcher Weise sich der denkende Mensch sowol des wahren Seins der Dinge in Gott als auch ihrer außergöttlichen Realität philosophisch vergewissern könne. Nach Rosmini tritt die menschliche Seele im Bereiche des sinnlichen Empfindens schlechterdings nicht aus ihrem subjectiven Sein heraus; das extrasubjective Sein der sinnlichen Dinge werde einzig im Denken ergriffen. Pestalozza[1] zeiht den Thomisten Liberatore, welche für die Objectivität der Sinneserkenntniß eintrat, eines grundsätzlichen Sensismus; allerdings unterscheide Liberatore zwischen Wesen und Erscheinung des Sinnendinges und lasse nur letztere von den Sinnen apprehendirt werden; es involvire aber einen Widerspruch, reale Qualitäten ohne deren reales Subject appercipirt werden zu lassen, als ob sie von denselben irgendwie getrennt existirten. Liberatore konnte mit Grund hierauf entgegnen, daß die Abtrennung der sinnlichen Erscheinung des Dinges vom Wesen desselben im Denken sich vollziehe, und daß der Mensch eben nur auf dem Wege der sinnlichen Erfahrung zum Gedanken des Wesens gelange, ohne daß deßhalb das Wesen oder die Substanz des Dinges eine sinnliche Apperception wäre.[2] Pestalozza kann nicht umhin, anzuerkennen,[3] daß der thomistische Satz: Sensus cognoscit singularia, intellectus universalia, die Objectivität der Sinneswahrnehmung zu bestätigen scheine. Andererseits lehre jedoch Thomas ausdrücklich, daß die Erkenntniß der sinnlichen Qualitäten ausschließlich dem Intellecte anheimfalle. Man müsse daher dafürhalten, daß Thomas den Sinnen nur in uneigentlichem Sinne ein Erkennen attribuiren wolle, und dasselbe nur als ein passives Innewerden der von den Sinnesdingen empfangenen Eindrücke zu verstehen sei. Man ersieht hieraus, daß den Schülern Rosmini's die Discrepanz zwischen thomistischer und Rosmini'scher Doctrin auf erkenntnißtheoretischem Gebiete sich unwillkürlich fühlbar machte; sie

[1] Elementi I, pp. 158 sgg.

[2] Vgl. uns. Schrift: Franz Suarez u. s. w. II, S. 171.

[3] Elementi IV, pp. 327 sgg.

kamen jedoch nicht dahin, den Rosmini'schen Apriorismus als die eigentliche Ursache dieser Discrepanz zu erkennen. Denn dieser ist die eigentliche Ursache, aus welcher Rosmini der Sinnesempfindung und sinnlichen Wahrnehmung als solcher schlechthin jede Objectivität abzusprechen sich gedrungen fühlt; für ihn kann es demnach auch keine rationale Erfahrungserkenntniß geben, soweit diese etwas von der philosophischen Erkenntniß des Wirklichen unterschieden sein soll. Damit ist aber umgekehrt auch wieder der specifische Charakter des philosophischen Erkennens als eines über empiristische begriffliche Erfahrungswissen hinausgreifenden, und das begrifflich erfaßte Wirkliche aus der Idee desselben verstehenden Erkennens in Frage gestellt. Buroni schlug in seiner Apologie der Rosmini'schen Philosophie nicht den richtigen Weg ein, wenn er mittelst der von ihm dem Schlagworte Idealismus gegebenen Deutung zu erweisen suchte, das die Rosmini'sche Philosophie nicht als Idealismus bezeichnet werden könne. Nicht der Idealismus, der eine an sich vollberechtigte und nothwendige Qualität der philosophischen Anschauungsweise ist, sondern der mit demselben bei Rosmini vergesellschaftete falsche Apriorismus, welcher das Erfahrungserkennen nicht zu seinem gebührenden Rechte gelangen läßt, ist das fundamentale Gebrechen der Rosmini'schen Doctrin. Es wurde den Rosminianern von einer Seite her, auf welcher man sich gegen ihre Controversen mit den Thomisten völlig indifferent verhält, bemerklich gemacht,[1] daß der einseitige Spiritualismus, welchen der Rosmini'sche Apriorismus involvirt, es zu keiner innerlichen Überwindung des materialistischen Sensismus kommen lasse, dessen philosophische Bekämpfung doch eine der Hauptaufgaben des Rosmini'schen Philosophirens gewesen sei. Allerdings war dieses scharfe Urtheil ein Nachhall der Kritik, welcher seinerzeit Mamiani Rosmini's Philosophie unterzogen hatte; es läßt sich indeß nicht in Abrede stellen, daß dasselbe auf ein unverkennbares Gebrechen der Rosmini'schen Doctrin hinweise, dessen Beiseitigung wol eine wesentliche Umgestaltung derselben zur Folge haben müßte.

Rosmini's Schüler hielten sich von polemischer Bezugnahme auf neuere, seit dem Tode ihres Meisters in Italien hervorgetretene philosophische Richtungen ferne und beschränkten sich auf Vertretung der Rosmini'schen Doctrin gegenüber den Beanstandungen von Seite

[1] Vgl. uns. Abhandlung: „Rosmini's Stellung" u. s. w., SS. 36 ff.

der Giobertianer und Thomisten. Nach Carlo Pagano Paganini[1] behauptet das Rosmini'sche Denksystem die richtige Mitte zwischen den durch die Pseudomystiker und Pseudothomisten repräsentirten Abirrungen nach zwei einander entgegengesetzten falschen Richtungen. Die Einen stellen sich unter die Fahne Augustin's, die Anderen setzen den Namen des heiligen Thomas Aq. auf ihr Banner; beiderseits aber gibt man der Doctrin dessen, welchen man zum Führer gewählt zu haben erklärt, eine unrichtige Deutung. Rosmini hingegen vereiniget und vermittelt in seiner Doctrin die Anschauungen Beider, Augustin's und Thomas', und gibt sie nach ihrem richtigen Sinne wieder. Die Pseudomystiker sprechen unter Berufung auf Augustinus und Bonaventura von dem ungeschaffenen Lichte, in dessen Mittel der menschliche Intellect das Wahre erkenne; die Pseudothomisten nennen jenes Licht ein geschaffenes. Rosmini vereiniget die Ansichten Beider und hat hierin die Auctorität des heiligen Thomas auf seiner Seite,[2] welcher zwischen dem Principium quod und Principium quo der menschlichen Intellection unterscheidet und damit das entsprechende Licht auf den Unterschied zwischen den ewigen Ideen in Gott und den auf Grund der menschlichen Sinnenbilder gewonnenen menschlichen Intellectionen fallen läßt. Es ist gewiß unbestreitbar wahr, daß der Mensch die Dinge im Lichte der göttlichen Wahrheit erkenne; ebenso gewiß aber ist, daß das dem menschlichen Intellecte mitgetheilte Wahrheitslicht nicht das ganze und volle Licht ist, weil dieses mit der unendlichen göttlichen Wesenheit zusammenfällt; es muß also in der Mittheilung dieses Lichtes an den Menschen eine Beschränkung statthaben, deren Modus eben in der von Rosmini dargelegten Weise sich am besten zurechtlegt. Wir haben zwischen Stoff und Form der menschlichen Intellection zu unterscheiden; der Stoff der Intellection oder die Subsistenz der Dinge ist ihrer Natur nach kein Gegenstand der Intellection als solcher, sondern bloß der Perception; somit bleibt als eigentlich Intelligibles nur die geistige Form, unter welche das Subsistente gefaßt wird. Die Form kann aber eine mehr oder weniger determinirte sein; je allgemeiner die geistige Fassung des Subsistenten ist,

[1] Osservazioni sulle più risposte armonie della filosofia naturale colla filosofia sopranaturale. Pisa, 1861.

[2] Über diesen Punkt verbreitete sich Paganini schon in seiner früheren Schrift: S. Tommaso di Aquino e il Rosmini. Pisa, 1861.

desto indeterminirter ist sie; die allgemeinste Fassung wird die unbestimmteste sein, und dieß ist eben die indeterminirte Seinsidee Rosmini's, der Gedanke des Seienden in seiner abstracten Möglichkeit. Da nun im Lichte dieser Idee alles mögliche Seiende erkannt wird, so faßt dieselbe die Ideen aller Dinge in sich und bedeutet sonach den in Gottes Denken existenten Complex der göttlichen Idee und das über alle Determinationen hinausgerückte reine Sein, aber nur in seiner idealen Form, die an sich freilich nicht von der realen Form des Seins als solchen losgetrennt gedacht werden kann, ohne daß sich jedoch letztere unserem Anblicke darböte, daher nur in uneigentlichem Sinne von einer geistigen Anschauung der göttlichen Essenz gesprochen werden kann. Die von uns angeschaute unbestimmte Seinsidee ist die essentielle Cognoscibilität der Dinge, die an sich reines lauteres Licht, zufolge der Beschränkungen, welchen unsere Anschauung desselben und unser Erkennen in demselben unterworfen ist, ein geschaffenes Licht genannt werden kann. An sich aber und abgesehen von den Beschränkungen, welchen unser Sehen in demselben unterworfen ist, ist es etwas Ungeschaffenes, Absolutes, wahrhaft Göttliches. Sofern es mit der absoluten Realität identisch gedacht wird, ist es eben nur der göttliche Logos selber.

Paganini anerkennt, wie aus dem Gesagten hervorgeht, nur sehr beziehungsweise ein vom ungeschaffenen Lichte unterschiedenes Lumen creatum; letzteres ist im Wesen mit dem ungeschaffenen Lichte identisch und unterscheidet sich von demselben nur insofern, als es seinem besonderen Begriffe nach die in Joh. 1, 9 ausgedrückte Function des göttlichen Logos bezeichnet. Die Pseudomystiker, welche eine unmittelbare Anschauung Gottes lehren, widerlegt Paganini aus Joh. 1, 18, läßt aber unaufgehellt, wodurch sich die Anschauung der im Wesen mit der göttlichen Essenz identischen Seinsidee wesentlich von einer Anschauung Gottes selber unterscheide. Paganini faßte das Rosmini'sche Denkconcept mit aller Schärfe gerade von jener Seite in's Auge, nach welcher es am allermeisten gerechten Bedenken unterlag; seine oben vorgeführte Beleuchtung des Unterschiedes zwischen Form und Stoff der menschlichen Erkenntniß läßt im Zweifel, wie sich der Rosmini'sche philosophische Denkhabitus von jenem der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft irgendwie soll unterscheiden lassen können. Das Intelligible an den Dingen rein und ausschließlich in die Form mit Ausschluß des Realinhaltes derselben verlegen, heißt sich zum Nicht-

wissen um das Ansich der Dinge bekennen und die Cognoscibilität der Dinge auf das Verhältniß derselben zum Menschen beschränken. Weiter aber folgt im Zusammenhalte dieses subjectivistischen Aprioris-mus mit anderweitigen Sätzen der Rosmini'schen Lehre, daß das Ansich der Dinge uns deßhalb nicht kennbar ist, weil sie in Wahrheit an sich gar nicht sind; sie haben ihr Sein wahrhaft nur im göttlichen Denken, wie auch der menschliche Geist nicht an sich ist, indem das die specifische Geistanlage des Menschen constituirende Lumen creatum in Wahrheit nur als ein Hineinscheinen des Lumen increatum in die psychische Innerlichkeit des Menschen zu verstehen ist. Der von Paganini perhorrescirte „Pseudothomismus" stellt sich als sachlich berechtigte und geschichtlich nothwendige Reaction gegen den falschen Aprioriſmus der Rosmini'schen Schule ein; es mußte vor Allem das unbefangene menschliche Erfahrungsbewußtsein in seine natürlichen Rechte wieder eingesetzt werden, da einzig auf dem Grunde desselben eine ideell vertiefte Anschauung der Dinge möglich ist. Diese selber aber involvirt ihrerseits eine entschiedene Anerkennung der Selbstigkeit des inneren geistigen Wesens des Menschen, deren ideell vertiefte Auffassung von selbst zur Postulirung und Anerkennung der von einem naturalistisch-rationalistischen Denken geläugneten Hinterlagen des christlich-gläubigen Denkens und Empfindens führt.

Paganini hält eine derartige speculative Vermittelung des menschlichen Selbstdenkens mit dem christlichen Religionsbewußtsein nicht für nöthig und sieht im Rosmini'schen Denksystem den unmittelbaren philosophischen Ausdruck kirchlich-correcter katholischer Gläubigkeit, was er an der der Rosmini'schen Doctrin entsprechenden Auffassung einer Reihe specifisch theologischer Lehrpunkte zu erproben unternimmt. Als solche Lehrpunkte hebt er die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Ähnlichkeit des Menschen mit dem Engel, den Wesensunterschied des Menschen vom Thiere, den theologischen Begriff des Sittlichen und Gerechten, die kirchliche Lehre von der Erbsünde, von der Menschwerdung Gottes, vom Magisterium Jesu Christi, von Natur und Gnade, vom Lumen gloriae hervor; in der Auffassung aller dieser Lehrpunkte behaupte die Rosmini'sche Anschauungsweise die richtige Mitte zwischen den Pseudomystikern und den Pseudothomisten. Nach Rosmini beruht die Gottebenbildlichkeit des Menschen wesentlich darauf, daß der Mensch ein intelligentes Wesen ist; der Mensch ist intelligent zufolge seines Theilhabens am Sein unter der Form einer

psychischen Einigung mit der Idealform des Seins. Die Pseudomystiker substituiren dieser gottgewirkten Gottesbildlichkeit des inneren Seelenmenschen die Immanenz Gottes im Menschen, lassen also an die Stelle des Bildes das abzubildende Object treten; nach der pseudothomistischen Anschauung ist der Mensch nicht bereits als gottgeschaffener ebenbildlich, sondern muß es erst durch seine intellective Bethätigung werden. Die Rosmini'sche Lehre von der dem Menschen a priori eignenden Anschauung der unbestimmten Seinsidee läßt den Menschen in seinem richtigen, durch Augustinus und Thomas dargelegten Verhältniß zu den ihm übergeordneten Engelwesen erscheinen; er erscheint zufolge seiner Beschränkung auf diese unvollkommenste geistige Anschauung des Seins in Wahrheit als das unterste in der zu Gott hinanführenden Stufenreihe der intelligenten Wesen, zugleich aber schlechthin über alle bloßen Sinnenwesen emporgehoben. Einzig im Lichte der Rosmini'schen Anschauung vom intellectiven menschlichen Erkennen erscheint das natürliche Gesetz als eine objective und universale Norm des menschlichen Handelns, während diese bei den Pseudothomisten den Charakter der Objectivität einbüßt und bei den Pseudomystikern dem natürlichen Gesetze der positive Wille des Schöpfers substituirt wird. Einzig im Lichte der Rosmini'schen Doctrin erscheint die Erbsünde als wirklicher Stand der Sünde, während sie bei den Pseudothomisten bloß im Verluste der übernatürlichen Gnadengeschenke des Anfangsstandes besteht und auch bei den Pseudomystikern in nichts Anderem bestehen kann; die dem gefallenen Menschen eigene böse Willensneigung bleibt beiderseits unerkannt und unerweisbar. Ebenso wird beiderseits die Denkbarkeit der Menschwerdung Gottes aufgehoben, indem die Pseudothomisten zufolge der ihnen beliebten Verstümmelung der Menschennatur, welcher das Intelligere nicht schon von Natur eignen, sondern erst nachträglich eintreten soll, strenge genommen bloß von einer Einleibung, nicht aber von einer Menschwerdung des ewigen Gotteswortes sprechen können, während die Pseudomystiker schon das natürliche Verhältniß des Menschen zu Gott als eine Art Incarnation fassen, welche einer nachfolgenden Assumtion der Menschennatur durch den Logos keinen Raum mehr läßt. Es könnte in der Schrift nicht gesagt werden, daß es nur Einen Lehrmeister des menschlichen Geschlechtes gebe (Matth. 23, 10), wenn das Licht, welches die übernatürlichen Dinge enthüllt, nicht bis auf einen gewissen Grad mit jenem Lichte, durch welches die menschliche Ratio formirt wird, identisch wäre.

Diese Identität wird von den Pseudothomisten nicht erkannt, von den Pseudomystikern aber in ungehöriger Weise exaggerirt. Der Parallelismus zwischen den beiden Ordnungen der Natur und der Gnade kommt einzig in der Rosmini'schen Doctrin zum Ausdrucke, während die Subjectivisten oder Pseudothomisten die natürliche Ordnung isolirt und von ihren Wechselbeziehungen mit der übernatürlichen Ordnung losgelöst in's Auge fassen, die Ontologisten oder Pseudomystiker aber beide in unklarer Weise mit einander vermengen, daher auch beiderseits das Lumen gloriae nicht richtig verstanden werden kann.

Rosmini hatte die Entwickelung seiner Anschauungen über die supranaturale Ordnung und der zwischen ihr und der natürlichen Ordnung bestehenden Wechselbeziehungen der von ihm geplanten Antropologia soprannaturale vorbehalten, von welcher in allerjüngster Zeit ein erster Band aus seinem schriftlichen Nachlasse veröffentlichet worden ist.[1] Wir sind demzufolge nicht in der Lage, Paganini's Darlegung der theologischen Seite der Rosmini'schen Doctrin mit Rosmini's selbsteigenen Ausführungen zu vergleichen; wir behalten uns aber ein näheres Eingehen auf diese Seite der Rosmini'schen Speculation für den nächstfolgenden Theil dieses Werkes vor, in welchem die Darlegung der Lehre Gioberti's über das Übernatürliche uns Anlaß zu einer eingehenden Vergleichung seines Supranaturalismus mit jenem Rosmini's geben wird. Ebenso wird sich in der weiteren Fortführung dieses Werkes auch Gelegenheit finden, das Verhältniß des resuscitirten speculativen Thomismus zur speculativen Theologie Rosmini's näher in's Auge zu fassen. Der von Paganini bekämpfte „Pseudothomismus" ist augenscheinlich nur ein synkretistischer Scholasticismus, der den vergangenen Decennien dieses Jahrhunderts angehört, und als etwas geschichtlich Überwundenes nicht weiter mehr in Betracht kommt. Dagegen sind die in der römischen Zeitschrift Civiltà cattolica enthaltenen kritischen Beanstandungen der Lehre Rosmini's als Emanationen des resuscitirten speculativen Thomismus anzusehen, welchen wir, soweit sie die philosophische Seite der Rosmini'schen Doctrin betreffen, zusammt den Erwiderungen von Seite der Rosmini'schen Schule schließlich noch unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen. Die Hauptträger der Controverse zwischen beiden

[1] Antropologia soprannaturale. Opera postuma di A. Rosmini-Serbati. Vol. I (Casale u. Turin, 1884). Zwei weitere Bände sollen noch folgen.

Richtungen sind, in den letzteren Jahren wenigstens, G. M. Cornoldi und Buroni.[1] Cornoldi hat das abschließende Ergebniß seiner kritischen Studien über die Rosmini'sche Philosophie in einem besonderen Buche zusammengefaßt;[2] von Seite Buroni's liegen einzelne Abhandlungen vor, welche Antworten auf vorausgegangene Controversschriften Cornoldi's enthalten. Im Nachstehenden soll der Hauptinhalt der beiderseitigen controversen Erörterung kurz resumirt werden.

Cornoldi bezeichnet als die Fundamentalobjecte der Rosmini'schen Doctrin das unter seinen drei wesentlichen Formen existirende Sein, wechselseitige Insidenz dieser drei Formen, dialektischer Charakter des an sich genommenen Seins, die göttliche Dreieinheit als Unterlage der gesammten philosophischen Erkenntniß, die Umwandlung der sensitiven Seele in ein Rationalprincip mittelst der Seinsintuition, die Unterscheidung zwischen Essere iniziale, virtuale, astratto; Identität des Seins als Manifestatum, Manifestans und Manifestum, göttliche Attributionen das Esse per se Manifestum, Identität desselben mit dem Essere iniziale und virtuale; endlich auch noch Rosmini's Lehren über die Schöpfung, über das Mögliche, über das Seiende und die Entification. Aus der Behandlung, welche Rosmini diesen uns aus der Exposition seines Lehrsystems sattsam bekannten Punkten angedeihen läßt, folgert Cornoldi, daß Rosmini's Lehre ontologistisch und pantheistisch sei, d. i. eine unzulässige Fusion des Natürlichen und Übernatürlichen, Creatürlichen und Göttlichen involvire.

Unter Ontologismus ist nach Cornoldi jene Doctrin zu verstehen, in welcher die Lehre vom Intellectus agens als einem dem menschlichen Intellecte concreirten Lichte verworfen und Gott zum unmittelbaren Mittler aller intellectiven Erkenntniß gemacht wird. Diese von Malebranche und Gioberti vorgetragene Lehre sei auch jene Rosmini's; Rosmini erkenne dem Menschen eine unmittelbare Anschauung Gottes als der Idee der Dinge zu, unter Ausschluß einer Anschauung Gottes in seinem realen Sein. Rosmini bemühe sich vergeblich, einen

---

[1] Neben Buroni ist noch hervorzuheben Giuf. Petri: Le dottrine di A. Rosmini sulla conoscenza difese e quelle che oppongono il P. Liberatore d. C. d. G. ed altri esaminate (Turin, 1878). — Sull' odierno conflitto tra i Rosminiani e i Tomisti studio critico morale del sac. A. Valdemari rettore di Seminario di Crema esaminato (Turin, 1879).

[2] Il Rosminiano sintesi dell' Ontologismo e del Panteismo. Libri tre. Rom, 1881.

wesentlichen Unterschied seiner Lehre von jener Malebranche's zu constatiren; der Unterschied sei nur der, daß Malebranche die Identität der in Gott geschauten Ideen mit der göttlichen Essenz unumwunden zugestehe, während Rosmini einfach nur sich selbst und seine Leser täuscht, wenn er zu beweisen sucht, daß das ideale oder indeterminirte Sein trotz seiner göttlichen Prädicate nicht Gott selber sei. Er sagt, das ideale Sein als solches könne nicht Gott selber sein, weil Gott selber nicht zur Form unseres Intellectes werden könnte, ohne daß eine der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens widerstreitende Trennung zwischen dem, was Gott an sich ist, und dem, wozu er sich für uns macht, statthätte; also sei das ideale Sein eine bloße Appertinenz der göttlichen Wesenheit, nicht diese selber. Die Frage ist indeß, ob der Gedanke jener angeblichen Appertinenz des göttlichen Wesens die von Rosmini perhorrescirte Trennung nicht wirklich involvire. Rosmini müsse, wenn er dieß nicht zugeben wolle, sich consequenterweise für eine wirkliche Anschauung Gottes durch den menschlichen Intellect entscheiden; dieß heiße aber der menschlichen Vernunft ein übernatürliches Erkennen als natürliche Vermöglichkeit zuerkennen und die Gränzen zwischen natürlichem oder philosophischem und christlich gläubigem Erkennen verwischen.

Nach unserem Dafürhalten hat Rosmini in gutem Glauben an der Unterschiedenheit des Essere ideale von dem ansichseienden Wesen Gottes festgehalten; das Essere ideale war ihm der von der göttlichen Essenz ausstrahlende Glanz, der als Wahrheitslicht alle geschaffenen Geister sehend macht, d. h. das Wahre erkennen macht. Setzt man diese poetisch imaginative Anschauungsweise in ihren rationalen philosophischen Denkinhalt um, so kann der von Gott ausstrahlende Glanz nichts Anderes als eine göttliche Causalität bedeuten, in deren Kraft sich das geistige Selbersehen des Menschen actuirt. Dieses Selbersehen involvirt aber eine dem göttlichen Wahrheitslichte congeniale Lichtkraft der menschlichen Seele, jenes Lumen creatum, in dessen Kraft die menschliche Seele Geist ist. Da nun die Geistigkeit eine wesentliche Qualität der menschlichen Seele im Unterschiede von der thierischen Seele ist, so läßt sie sich nicht etwa als eine besondere Vermöglichkeit vom Wesen der Seele abscheiden; die menschliche Seele ist vielmehr wesentlich Geist, obschon das specifisch Geistige in ihren bewußten Thätigkeiten erst allmälig sich actuirt und entwickelt; dadurch unterscheidet sich die

Geistigkeit der menschlichen Seele von jener des körperlosen Geistes, welcher eben zufolge seiner Körperlosigkeit unabhängig von der Gebundenheit an das Zusammensein mit einer sinnlichen Leiblichkeit sich zu entwickeln vermag. Geistigkeit ist wesentlich identisch mit dem Vermögen actueller Selbstinnerung, der absolute Geist ist die Energie der absoluten Selbstinnerung, dem geschöpflichen Geiste kommt das Vermögen actueller Selbstinnerung nur relativ zu; am schwächsten ist es in der an die Vereinigung mit einer sinnlichen Leiblichkeit gewiesenen menschlichen Seele, die erst auf Grund ihrer der sinnlichen Leiblichkeit zugewendeten plastischen Bildungsthätigkeit sich zu einem relativen Selbstleben aufschließt, welches, obwol wirkliches Selbstleben, doch wesentlich auf dem Grunde der sichtbaren Daseinswirklichkeit steht und unter den anregenden Einflüssen desselben sich entwickelt. Dieses Fußen des geistigen Selbstlebens auf dem Grunde der sinnlichen Erfahrungswirklichkeit kam bei Rosmini ebensowenig zu seinem Rechte, als die Idee des geistigen Selbstlebens selber, welche letztere schon dadurch ausgeschlossen war, daß er die menschliche Seele erst durch die allerdings unmittelbar mit dem Sein der Seele selber schon gegebene Anschauung der Seinsidee Geist werden ließ. Daraus erklärt sich seine eigenthümliche Mittelstellung zwischen dem Vernunftidealismus des neuzeitlichen speculativen Theismus und der auf den kosmischen Realismus des Aristoteles gestützten thomistischen Speculation, welche Rosmini als die Unterlage seiner eigenen Speculation angesehen wissen will. Rosmini adoptirt die thomistische Weltlehre insoweit, als in ihr die platonische Lehre von der Abbildung der göttlichen Ideen in den Sinnendingen zum Ausdrucke kommt; da aber die menschliche Intellection eben nur auf die Ideen als solche gerichtet ist, so gelten ihm eben nur diese, nicht aber ihre Ausdrücke in den Sinnendingen, wie in der thomistischen Speculation, als das specifische Object des menschlichen Intellectes. So treten also an die Stelle der aus der anschaubaren Wirklichkeit abgezogenen Ideen die im Lichte des aprioriſchen Seinsgedankens geschauten, gottgedachten und gottgewollten Determinationen desselben, die dem menschlichen Geiste aus Anlaß der aus der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit recipirten sinnlichen Eindrücke vernehmbar werden. Dieses Vernehmen ist indeß nicht ein rein passives Anschauen; alle concreten Intellectionen des menschlichen Geistes kommen vielmehr mittelst der demselben eignenden ratiocinativen Denkthätigkeit zu Stande, deren occasionelle Erregungs-

mittel die sinnlichen Eindrücke der Außendinge sind. Hiemit setzt sich der empiristische Realismus des thomistischen Aristotelismus in einen apriorischen Idealismus um, für welchen Rosmini im speculativen Thomismus insoweit Anhaltspunkte gewonnen zu haben glauben konnte, als die empirisch wahrnehmbaren Bestimmtheiten der Dinge im Thomismus als die im Stoffe ausgedrückten Determinationen der göttlichen Gedanken der Dinge genommen und die aus den empirisch wahrnehmbaren Merkmalen des Dinges gebildete Definition desselben als die in die Form des logischen Begriffes umgesetzte Idee des Dinges genommen wird. Weitere Anhaltspunkte konnte Rosmini insofern in der thomistischen Doctrin zu finden glauben, als in dieser eben nur die den Gedanken des Dinges ausdrückende Form desselben das Intelligible an demselben ist, während der stoffliche Inhalt des Dinges dem Denken nur mittelbar in Folge einer denknothwendigen Supposition erreichbar ist. In der thomistischen Doctrin constituirt das Zusammensein von Stoff und Form im Dinge die Wirklichkeit des Dinges im Unterschiede von der in Gott existenten Idee desselben, während Rosmini die wahre und eigentliche Wirklichkeit des Dinges in den göttlichen schöpferischen Gedanken desselben setzt, so daß sie mit dem continuirlichen Gewirktsein des Dinges durch die göttliche Causalität zusammenfällt. Rosmini sah sich zu dieser Auffassungsweise hingedrängt, weil er das göttliche Sein nicht als die absolute Urform des kosmischen Seins ansah, also auch in letzterem keine begränzte Abgestaltung des ersteren zu erkennen vermochte, am allerwenigsten in der sinnlichen Wirklichkeit. Er glaubte auch hierin mit Thomas sich Eins zu wissen, weil er die thomistische Unterscheidung zwischen Stoffgehalt und Seinsgehalt des Dinges außer Acht ließ und die metaphysische Werthbestimmung des Seinsgehaltes als gleichbedeutend mit der Bestimmung des in der Form ausgeprägten Sachinhaltes des Dinges nahm.

Die Bevorzugung des platonischen Elementes der thomistischen Doctrin auf Kosten des aristotelischen führt bei Rosmini zur Abwerfung der speculativen Morphologie der thomistischen Doctrin, und damit war, da Rosmini andererseits doch den allgemeinen Denkhabitus des in die gegenständliche Wirklichkeit versenkten scholastischen Denkens festhalten wollte, von selbst jener speculative Ontologismus gegeben, welcher das subjective Denken mit der gottgedachten Wahrheit der sinnlich percipirten Dinge sich in einer über das denkende Subject

und die gedachten Objecte hinaus liegenden Region begegnen läßt, die, ohne mit der göttlichen Wesenheit zusammenzufallen, doch Emanation und Abglanz derselben ist. Der Objectivismus der Scholastik wurde hiemit sogar noch überboten, indem der speculative Ontologismus im Unterschiede von der Scholastik nicht den wirklichen Objecten als solchen, sondern der reinen Gegenständlichkeit als solcher zugewendet ist, welche über die Dinge hinaus liegt und sie insgesammt in sich faßt. Daraus wird erklärlich, wie die Anhänger Rosmini's dazu kamen, die Vertreter des scholastisch-thomistischen Standpunktes als Subjectivisten zu bezeichnen. Sie übersahen, daß der von ihnen bemängelte Subjectivismus der thomistischen Speculation der unentbehrliche Ansatz einer speculativen Selbstvermittelung des denkenden Subjectes mit den in der religiös-philosophischen Ideentradition der Menschheit enthaltenen Wahrheiten sei. Der thomistische Intellectus agens ist das unentbehrliche Vehikel einer ideellen Apprehension der in ihrer reinen Gegenständlichkeit aufgefaßten Wirklichkeit; die ihm in der thomistischen Speculation zugestandene Vermöglichkeit kann nicht abgeschwächt werden, ohne die Möglichkeit einer denkrichtigen speculativen Apprehension selber aufzuheben. Sollte sich eine ideelle Vertiefung der in thomistischem Sinne verstandenen speculativen Apprehension als nothwendig erweisen, so wird der von den Rosminianern bemängelte Subjectivismus sogar gesteigert werden müssen, und zwar bis zu jenem Grade, welcher eine möglichst durchgebildete Vermittelung des subjectiven Selbstdenkens mit dem objectiv gegebenen Wahren ermöglichet. Die Nothwendigkeit einer geistigen Vertiefung der ideellen Apprehension der durch den Thomismus repräsentirten speculativen Morphologie wird derjenige nicht läugnen, welcher sich klar gemacht hat, daß eine ideelle Apprehension der singulären Sinnendinge im wahren Sinne des Wortes nur auf Grund einer idealen Gesammtanschauung der sichtbaren Wirklichkeit möglich sei, ja daß weiter die Idee der gesammten sichtbaren Wirklichkeit selber wieder nicht unter Absehen von der Beziehung derselben auf den Menschen, in welchem sie gipfelt, und von der Beziehung auf Gott, dessen Wesen in ihr wiederscheint, verstanden werden könne. Wenn nun der aus der aristotelischen Psychologie in die scholastische Speculation herübergenommene Begriff des Intellectus agens nur so weit entwickelt ist, daß er ausreicht, die intellective Apprehension der sinnlichen Einzelobjecte zusammt den der Apprehension nachfolgenden ratiocinativen Functionen

zu erklären, so wird er in einem Denken, welchem nicht bloß die singulären Sinnendinge, sondern auch die mannigfaltigen und differenten Arten und Geschlechter derselben nur als partiale Momente einer im großen Naturganzen sich entfaltenden und entwickelnden Idee umfassenderen Inhaltes erscheinen, jene Umbildung erfahren müssen, welche dem ideell vertieften Verständniß der sichtbaren Wirklichkeit adäquirt ist,[1] und man wird sich vor Allem den Unterschied zwischen dem in der logischen Definition eines Sinnendinges ausgedrückten empirisch-begrifflichen Verständnisse, welches den Artbegriff eines Dinges verdeutlichet und zwischen der eine artlich differente Vielheit unter einem geistigen Lichtgedanken zusammenfassenden Anschauung, welcher im eigentlichen Sinne die Bezeichnung Idee gebührt, nicht verhehlen dürfen. Und so wird man weiter zu der Erkenntniß vorzuschreiten haben, daß, während die Begriffe der wirklichen Dinge aus der Erfahrung abstrahirt werden, die Ideen, d. i. die geistigen Reflexe der überzeitlichen Verknüpfungen der in der empirischen Wirklichkeit gegebenen differenten Vielheiten im Geiste selber aufleuchten; daß ferner der Intellectus agens nicht ein specielles Seelenvermögen im Sinne der aristotelischen Philosophie ist, sondern im erweiterten und ideell vertieften Sinne die Geistanlage der menschlichen Seele gemeinhin zu bedeuten hat, und daß die menschliche Seele als die reale Vermöglichkeit idealer Apprehensionen wesentlich Geist ist. Ist die Seele wesentlich Geist, so muß das Licht, welches Rosmini außer sie verlegt, wesentlich ihr selbst eignen, wenn auch anfänglich nur potentiell; das actuelle Aufleuchten jenes Lichtes in den idealen Apprehensionen der Seele ist selbstverständlich als Folge und Wirkung des Berührtseins der Seele durch Gott zu fassen. Denn die poetisch imaginative Vorstellung eines von Gott als der Geistersonne ausstrahlenden Glanzes verwandelt sich, wie bereits bemerkt wurde, in der rationalen philo-

[1] Man beachte im Besonderen, daß die aristotelische Psychologie und Erkenntnißlehre dem aristotelischen Weltbegriffe adäquirt ist, in welchem die kosmische Wirklichkeit nicht als etwas Gewordenes, sondern als etwas in seinem Materialgrunde schlechthin und von Ewigkeit her Gegebenes aufgefaßt wird. Von einer göttlichen Idee der Natur als einer die Gesammtheit der Naturdinge umgreifenden Gedankenconception kann da keine Rede sein, somit auch nicht von einem Reflexe dieser Idee im menschlichen Geiste; also dachte Aristoteles gar nicht daran, eine dieser Idealapprehension entsprechende geistige Vermöglichkeit in der menschlichen Seele auszumitteln.

sophischen Denkauffassung in den Gedanken einer vom lebendigen göttlichen Sein continuirlich ausgehenden Action auf die demselben in ihrer Geistigkeit wesensverwandten menschlichen Seelen. Da sich der Glanz vom Lichte, das Wirken von der Kraft nicht abtrennen läßt, so kann man in gewissem Sinne Gott selbst als das Medium aller Geisteserkenntniß bezeichnen, wie denn in der That nicht zu begreifen ist, wie das Wahre ohne Denjenigen, der die Wahrheit selbst ist, verstanden und begriffen werden sollte. Eben deßhalb läßt sich aber jener geistige Lichtäther, in welchem die geschöpflichen Geister leben und weben, nicht, wie es in der ursprünglichen Anschauungsweise Rosmini's lag, als eine Mittelregion zwischen Gott und der intellectiven Menschenseele festhalten. Die von Buroni in seinen Erwiderungen auf Cornoldi's Kritik[1] gleichzeitig festgehaltenen Attributionen des Essere ideale als des Lumen mentium und als der Wahrheit schließen einander aus; Object und Medium der Erkenntniß müssen von einander verschieden gedacht werden, den Fall ausgenommen, daß die ewige Wahrheit selbst sich zum Objecte der menschlichen Anschauung macht. Das göttliche Lumen mentium ist seinem rationalen Begriffe nach eine Causalität, die Wahrheit aber eine Gegenständlichkeit, die als solche entweder eine ungeschaffene oder eine geschaffene sein muß; ein Mittleres zwischen beiden Arten von Gegenständlichkeit ist nicht denkbar. Die göttlichen Ideen als die gottgedachten Wahrheiten der geschöpflichen Dinge fallen mit der göttlichen Wesenheit zusammen; als Projectionen der göttlichen Schaffensthätigkeit sind sie die haltenden und tragenden Mächte des Weltdaseins, das in seinem tiefsten Grunde von Gott gefaßt ist und in allen seinen Actionen und Evolutionen zuhöchst und zuletzt nur die gottgedachte Wahrheit der Dinge zum Ausdrucke bringen kann.

Cornoldi beschuldiget den Rosmini'schen Ontologismus der Fusion der natürlichen und übernatürlichen Ordnung. Allerdings macht Rosmini den Begriff des trinaren göttlichen Seins geradezu zur nationalen Hinterlage seiner gesammten metaphysischen Doctrin; dieß erklärt sich aber auf eine für sein christliches Glaubensbewußtsein ganz unverfängliche Weise. Da er die speculative Idee vom göttlichen Sein als der Urform alles geschöpflichen Seins verwirft, so kann er den Gedanken

[1] Risposta prima al P. Cornoldi in difesa delle nozioni di Ontologia secondo Rosmini e S. Tommaso (Turin, 1878) pp. 31 sgg., 36 sg.

von der Urhaftigkeit des göttlichen Seins nicht anders zum Ausdrucke bringen als dadurch, daß er es zum Urtypus des geschöpflichen Seins macht; steht ihm nun fest, daß das Sein als solches wesentlich dreiförmig ist, so ist damit von selber auch schon die Dreiförmigkeit des absoluten göttlichen Seins als eines wesentlich trinären gegeben, und seine ganze metaphysische Gotteslehre zweckt auf eine dialektische Erhärtung der Wahrheit des trinären Seins Gottes ab. Nun hebt er aber andererseits auf das nachdrücklichste hervor, daß unsere Erkenntniß vom göttlichen Wesen eine rein negative sei, wie dieß aus seiner Betonung der Unendlichkeit des göttlichen Seins als primärer Eigenschaft desselben von selber resultirt. Man kann ihm also nicht imputiren, daß er das göttliche Sein begriffen zu haben glaubte; er gab vielmehr der Überzeugung Ausdruck, daß nicht bloß die übernatürliche Ordnung, sondern auch die natürliche Ordnung der Dinge ihre undurchdringlichen Geheimnisse habe.[1] Zugleich aber gab er zu erkennen, daß er von der rationalen Wahrheit der das erhabenste aller Geheimnisse in sich schließenden kirchlichen Dreieinigkeitslehre ganz durchdrungen sei; er wollte der absoluten Coincidenz der menschlichen Vernunft mit der christlichen Glaubenswahrheit Zeugniß geben, ohne daß er das Mysterium im Glauben irgendwie anzutasten gewillt gewesen wäre. Über die scholastische Verhältnißbestimmung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung gieng er nur insoweit hinaus, als er beide einander integrirende Ordnungen unter die alles Gottgedachte und Gottgewollte implicite in sich fassende Seinsidee subsumirte, deren Entwickelung die supranaturale Wirklichkeit als wesentlichen Bestandtheil und denknothwendigen complirenden Abschluß des kosmischen Seinsinhaltes involvire. Während also das scholastische Denken die supranaturale Wirklichkeit nur von der Seite in's Auge faßt, als sie eine höhere über die natürliche Wirklichkeit hinausliegende Wirklichkeit ist, faßt Rosmini beide Ordnungen von Seite ihrer unzertrennlichen Zusammengehörigkeit in's Auge. Er stellt sich in Betrachtung des Verhältnisses beider zu einander auf den Standpunkt der Idee, während das scholastische Denken auf dem Standpunkt der empirisch gegebenen Wirklichkeit fußt. Durch das Fußen auf letzterem werden die charakteristischen Unterschiede des supranaturalen Erkenntnißinhaltes vom Inhalte der sogenannten natürlichen Vernunfterkenntniß eruirt; vom Standpunkte

[1] Siehe oben S. 146.

der Idee aus wird das lebendige Ineinandergreifen beider Arten von Wirklichkeit im menschlichen Zeitdasein in's Auge gefaßt, wie denn überhaupt das Wesen des Menschen selber unverstanden bliebe, wenn die philosophische Betrachtung desselben sich ausschließlich auf die durch die sinnlich-natürliche Erfahrung gebotenen Data beschränken wollte. Der Mensch gehört seiner Idee nach beiden Ordnungen an, und die Menschheit steht in ihrer geschichtlichen Entfaltung und Entwickelung innerhalb beider Ordnungen; während die auf der antiken vorchristlichen Philosophie fußende Scholastik die sinnlich natürliche Erfahrungswirklichkeit als das einzige Orientirungsgebiet des philosophischen Denkens kannte, hat sich seither die geschichtliche Wirklichkeit als ein zweites ebenso wichtiges und im Range über der sinnlich natürlichen Erfahrungswirklichkeit stehendes Orientirungsgebiet des philosophischen Denkens zur Geltung gebracht, in welchem der göttliche Logos als höchste Potenz der menschheitlichen Lebensentwickelung sich vernehmbar macht. Wenn die scholastische Philosophie über die antike Philosophie durch die Forderung hinausschritt, die Natur aus Gott zu verstehen, so hat sich in der nachscholastischen christlichen Philosophie die weitere Forderung erhoben, daß auch die Geschichte in ihrer Beziehung auf die in derselben hervortretenden continuirlichen Bekundungen des Göttlichen verstanden werde. In diesen Bekundungen leuchtet aber unverkennbar jene höhere Wirklichkeit durch, für welche auf dem Standpunkte des scholastischen Denkens die Bezeichnung supranaturale Wirklichkeit geschöpft wurde; somit muß ein neben dem Naturdasein auch das Geschichtsdasein des Menschen in's Auge fassendes Denken beide Ordnungen, die natürliche und übernatürliche, umgreifen, deren Aufeinanderbeziehung eben aus der Idee des Menschen verstanden werden soll. Damit bahnt sich eben jene geistige Selbstvermittelung der menschlichen Subjectivität mit dem in der menschheitlichen Culturtradition gegebenen objectiven Wahrheitsbewußtsein an, von welcher oben die Rede war; und wenn wir uns einerseits nicht verhehlen konnten, daß Rosmini die menschliche Subjectivität in ihrer geistigen Selbstigkeit nicht zu erfassen vermochte, so dürfen wir doch andererseits auch nicht verkennen, daß sich ihm unter den Einflüssen, welche er aus der Entwickelung der gesammten neueren nachscholastischen Philosophie in sich aufnahm, als unabweisliche philosophische Nothwendigkeit die Forderung nahelegte, das kosmische Dasein, in welches der Mensch hineingestellt ist, unter einem die Gesammtheit der göttlichen Manifestationen nach Außen geistig um-

schließenden Gesichtspunkte in's Auge zu fassen. Man hätte hiebei nur mit Grund zu bemängeln, daß es ihm, eben in Folge seiner mangelhaften Grundauffassung des Menschenwesens, nicht gelang, das philosophische Erkennen als einen vom theologischen Erkennen wesentlich unterschiedenen Erkenntnißmodus abzulösen; sein Philosophiren ist nicht rationales Unterbauen des speculativen Verständnisses der christlichen Glaubenswahrheit, es trägt vielmehr, in der Zuversicht des Glaubens an die religiöse Wahrheitsüberlieferung wurzelnd, den Charakter einer denkenden Orientirung über den Erkenntnißinhalt des theologischen Wissens in sich. Es geht vollständig in der Orientirung des Menschen an den Offenbarungen des Ewigen und Göttlichen in Geist, Natur und Geschichte auf und läuft in eine Darlegung des dieser Orientirung entsprechenden selbstthätigen Verhaltens des Menschen aus.

Cornoldi folgert aus dem Ontologismus Rosmini's als unvermeidliche Consequenz den pantheistischen Charakter der Rosmini'schen Doctrin; Rosmini wisse das Endliche nur als Limitation des an sich unendlichen Seins zu fassen; die Limitation als solche sei etwas rein Negatives, als positiver Gehalt des Endlichen bleibe bloß das an sich unendliche Sein. Demzufolge gelinge es auch Rosmini nicht, zu zeigen, wie es ein außergöttliches Sein geben könne; er bleibe dabei stehen, daß die im göttlichen Denken vorgenommenen Limitationen des unendlichen Seins nicht mit der göttlichen Essenz identisch seien. Es ist kein Zweifel, daß sich Rosmini durch sein Abgehen von der speculativen Morphologie der thomistischen Doctrin die Erweisung der Realität eines außergöttlichen Seins sehr erschwert hat; denn das endliche Seiende kann nur als relative Nachbildung und Abgestaltung des göttlichen Seins außer Gott real werden, und zwar in dem Grade, als in ihm das göttliche Sein abgestaltet und nachgebildet ist. Zur vollkommenen metaphysischen Evidenz gelangt indeß die Außergöttlichkeit des contingenten geschöpflichen Seins erst dann, wenn die Schöpfung als Verwirklichung des Gegenbildes des göttlichen Seins gefaßt wird.

In dieser Auffassung des geschöpflichen Seins als der realisirten Gegenbildlichkeit des göttlichen Seins tritt zu dem Momente der Abbildlichkeit auch noch jenes der Contrarietät hinzu; wenn die Idee der Abbildlichkeit ein vom Sein des Abgebildeten unterschiedenes Sein des Abbildes involvirt, so der Gedanke der Gegenbildlichkeit die unauf-

hebliche Wesensverschiedenheit des Abbildes vom Abgebildeten. Und wenn die Gegenbildlichkeit die ideelle Grundsignatur des contingenten geschöpflichen Seins ist, so wird man den gesammten Schöpfungsproceß als einen auf die Verwirklichung der Idee der realen Gegenbildlichkeit zum göttlichen Sein angelegten Vorgang aufzufassen haben; die constitutiven Grundglieder des realisirten Schöpfungsgedankens wird man als die realen Reflexe der dialektischen Momente der göttlichen Weltidee zu erachten haben, in welcher der Gedanke des gottverwandten Seins sowie der des dem göttlichen Sein entgegengesetzten Seins zu seinem gesonderten Ausdrucke kommt, und somit auch die synthetische Einigung beider Modi des geschöpflichen Seins in einem dritten von beiden unterschiedenen Sein einen gesonderten Ausdruck für sich heischt. Die constitutiven Glieder des göttlichen Weltgedankens sind sonach: geistiges, sinnlich wirkliches, menschliches Sein; der Mensch erscheint da als das synthetische Schlußglied des Schöpfungswerkes, und in diesem Schlußgliede des auf die Verwirklichung des außergöttlichen Seins gerichteten Weltprocesses ist zugleich auch der Grundansatz der Rückvermittelung des gesammten kosmischen Seins in seinen göttlichen Urgrund gegeben, welche im Gottmenschen als realer Syntheſe des geschöpflichen und göttlichen Seins personhaft dargestellt ist. Damit tritt nun auch die centrale Bedeutung der Idee des Menschen in ihr volles Licht und substituirt sich der mittelalterlich-antiken geocentrischen Weltauffassung die anthropocentrische als die höhere ideelle Bewahrheitung des im physikalischen Sinne unwahren Geocentrismus. Demnach wird die gesammte Philosophie in ihrem Verhältniß zu der auf den Gottesgedanken gestützten Theologie wesentlich anthropologische Lehre sein, welche als Lehre vom mikrokosmischen Organismus die gesammte philosophische Weltlehre concentrisch in sich zusammenfaßt, und zugleich die Unterlage der Geschichtsphilosophie constituirt, auf deren Grunde sich die ideelle Wahrheit des christlichen Religionsgedankens zuhöchst zu bewahrheiten hat. Hoffen wir, daß auf dieser Unterlage ein neues Entwickelungsstadium der christlichen Philosophie eingeleitet wird, in welchem die gegenwärtig auf christlich philosophischem Gebiete bestehenden Anschauungs- und Meinungsgegensätze höheren und umfassenderen Gesichtspunkten sich einordnen, und damit, wenn schon nicht völlig beseitiget, so doch relativ ausgeglichen werden. Hieher gehört die Controverse Buroni's mit seinem Gegner über dessen Behauptung, daß Rosmini den urbildlichen Charakter des Verbum divinum in Abrede

stelle.[1] Wir haben oben dargelegt, in welchem Sinne diese Bemängelung wirklich platzgreife; es ist aber auch bereits angedeutet worden, daß die Arttypen der Sinnendinge nur in sehr eingeschränktem und uneigentlichem Sinne als Ideen oder Urbilder bezeichnet werden können und demnach der Gedanke einer Urbildung der Dinge in Gott einer durchgebildetsten Vermittelung bedürftig sei, zu welcher es eben erst dann kommt, wenn das philosophische Denken sich zur Idee einer organisch gegliederten göttlichen Denkconception erhebt, welche den göttlichen Weltgedanken in seiner concreten Totalität in sich faßt.

Es ist nicht schwer, die Denknothwendigkeit einer concreten Fassung des göttlichen Weltgedankens selbst aus den Rosmini und der scholastischen Speculation gemeinsamen alethologischen Grundanschauungen zu induciren. Die Dinge sind soweit und in dem Grade wahr, als sie Ausdrücke göttlicher Ideen sind; die Wahrheit des Dinges besteht im gottgedachten Gedanken desselben. Dinge, welche ohne das Zusammensein mit anderen Dingen gar nicht real möglich sind, können durch sich allein einen göttlichen Gedanken nur sehr relativ zum Ausdrucke bringen; sie können nur im Zusammenhange mit jenen anderen Dingen, ohne welche sie nicht real möglich sind, aus ihrer göttlichen Idee verstanden werden, welche somit nicht Idee dieses singulären Dinges ist, sondern die Gesammtheit aller einander als Realbedingung des Bestandes jedes einzelnen Dinges involvirenden Dinge umschließt. Da nun in der sichtbaren Körperwelt sich alles Einzelne, wodurch sie constituirt wird, gegenseitig so fordert, daß auch das geringste Atom nicht überflüssig ist, so umschließt der göttliche Gedanke des Sichtbaren wesentlich alle einander wechselseitig stützenden und tragenden Componenten des sichtbaren Seins, und der menschliche Intellect hat nur dann ein ideales Verständniß des Sichtbaren, wenn er jenen göttlichen Gedanken vom Sichtbaren als solchem erfaßt hat. Geht man aber dieser gottgedachten Idee der sinnlichen Wirklichkeit weiter nach, so kommt man unabweislich darauf, daß sie ohne Beziehung auf eine höhere unsinnliche Realität selbst in der Totalität ihrer Erscheinungen keinen ausreichenden Grund ihres Bestandes hätte, daß sie überhaupt keine schlechthin in sich abgeschlossene Totalität constituirt, weil sie eben

[1] Vgl. Buroni, la Trinità e la creazione. Nuovi confronti tra Rosmini e S. Tommaso, dedicati alla Civiltà cattolica (Turin, 1879) pp. 12 sgg.; 31 sgg.

nicht ausschließlich um ihrer selbst willen, sondern um eines Höheren willen da ist, dessen Sein somit die Voraussetzung ihres eigenen Seins bildet. Eine sichtbare Naturwelt kann es nur darum geben, weil es eine unsichtbare geistige Wirklichkeit gibt, die ihr Nachbild und Gegenbild in der sichtbaren Wirklichkeit hat, und diese an irgend einem Punkte real in sich fassen und aufnehmen muß, um der in sich selbst nicht schlechthin geschlossenen, sondern in eine unbegränzte Diffusion auseinander strebenden materiellen Wirklichkeit den höheren abschließenden, begränzenden und unificirenden Halt zu verleihen. Dieser Halt ist der Mensch, der sonach seiner Idee nach der natürliche, geschöpfliche Tenent der sichtbaren Schöpfung ist. Er vermag diesen Halt zu constituiren, sofern er ein Selbstseiender ist; als solcher ist er der geschöpfliche Rückhalt des selbstlosen Naturdaseins, welches in ihm aus seiner Diffusion in die Einheit einer harmonisch abgeschlossenen Gestaltung sich zusammenfaßt. Es erscheint in dieser Gestaltung, in welcher es das seelisch-geistige Wesen des Menschen abdrückt, als ein relativ in das geistig-seelische Sein des Menschen Hineingenommenes, woraus aber freilich zugleich hervorgeht, daß der Mensch, wenn auch wirklich Selbstseiender, doch kein absolut Selbstseiender sei, und darum auch nicht der absolute Tenent der sichtbaren Wirklichkeit sein könne; vielmehr war im Hinblicke auf die Labilität des geschöpflichen Tenenten der sichtbaren Schöpfung von Ewigkeit her im göttlichen Denken ein Höherer, auf dessen Eintritt in's menschliche Geschlecht der Eintritt des ersten Menschen in das sichtbare Weltdasein hinwies, als der absolute Tenent, nicht bloß der sichtbaren Welt, sondern der Gesammtschöpfung vorausgesehen. Die reale Hineinnahme des Sinnlichen und Sichtbaren in's Übersinnliche und Geistige kann nur an der Gränz- und Berührungslinie zwischen Geistigem und Sinnlichem statthaben; demzufolge sind die hinter und über jenem Gränzgebiete stehenden geistigen Existenzen auf eine Ergänzung ihrer geistigen Selbstigkeit durch die Verbindung mit einer sinnlichen Leiblichkeit weder angewiesen, noch auch zufolge ihrer höheren Location hiezu geeignet, obschon zufolge der durchgängigen Wechselbeziehung alles Geschöpflichen die englischen Existenzen nicht außer Relation zu den sichtbaren Weltkörpern stehen können. Die wesentliche Aufeinanderbeziehung der himmlischen Sideralwelt und des überhimmlischen Geisterreiches ist ein der primitiven Menschheitsreligion vor der Völkerscheidung angehöriger Gedanke, dessen Wahrheit sich unmittelbar durch sich selbst bezeugt,

und in jeder tieferen Philosophie sich stets auf's Neue zur Geltung bringen wird. Demzufolge umschließt der göttliche Weltgedanke in der Totalität seines concreten Inhaltes die organisch gegliederte Triplicität von Geist, Natur und Mensch zusammt deren einheitlicher Zusammenfassung in der Idee des Gottmenschen als der absoluten Rückvermittlung des gesammten kosmischen Seins in seinen göttlichen Urgrund als einen dem tiefer dringenden religiösen Denken unabweislichen Inhalt in sich, dessen speculative Exposition den Inhalt der christlichen Religionsphilosophie constituirt.

Namen- und Autoren-Register.

(Die den Namen beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahl des Bandes.)

Acontius 80.
Ägydius Romanus 37, 80, 301.
Alembert (J. d') 341.
Alfieri 49.
Amalrich von Bena 171.
Anaxagoras 95, 97.
Anaximander 95.
Anaximenes 95.
Antonelli 20, 225, 226.
Apolonia 14.
Archimedes 79.
Archytas 99.
Ariſtoteles 79, 80, 82 ff., 97, 99 f., 101 ff., 112 ff., 117 ff., 185, 189, 192, 252, 255, 311, 312, 316, 323, 324, 329, 334, 352, 382, 418, 457, 460.
Arkeſilaus 190, 334.
Arnold v. Brescia 117.
Auguſtinus (Kirchenlehrer) 38, 77, 160, 164, 207, 301, 365, 366, 445, 450, 453.
Averroes 101, 117, 352.
Avogadro (Guſtav, Graf) 156.

Baco (v. Verulam) 330, 360, 444.
Bajus 37, 39.
Bannez 421.
Barbarus (Hermolaus) 79.
Bargagli 216.
Barone (Paolo) 158.
Bayle 125.
Bellarmin 38.
Bellelli 40.
Bentham 64, 189.
Berkeley 128, 132.
Bertetti 25.
Berti 40.
Bertini 174.
Boerhave 49.
Bonald 59, 167.
Bonaventura 77, 78, 160, 164, 450.
Bonghi 24, 442.
Boſſuet 124.
Bourſier 164.
Bruno (Giord.) 79, 81.
Buroni 42, 442, 446 ff., 455, 461, 465.

Cabanis 126.
Calza 442, 446.
Caluſo 442.
Campanella 80, 81, 87 f.
Canoſſa (Maddalena di) 12, 16, 26.
Cantu 442.
Capellari 15, 17 (ſiehe Gregor XVI.).
Cardanus 79.
Carteſius 5, 74, 78, 85, 121, 122 f., 124 f., 162, 168, 361, 366.
Carlo Alberto (König) 18.
Caſtracane (Card.) 39, 218, 219, 221, 222.
Catharinus 38.

Cattaneo 67.
Cavour (Guſtav, Graf) 24, 442.
Chateaubriand 43.
Clarke 190.
Coccejus 248.
Condillac 73, 128, 131, 183, 341.
Conſtant (Benj.) 57 f.
Contarini (Gasparo) 324, 362.
Corboli Buſſi 229.
Cornoldi 455 ff., 461 ff.
Corti (Pietro) 24, 442.
Coſta 444.
Couſin 141 f., 312, 354.

Dante 4, 51, 82, 101.
David v. Dinanto 171.
Demokrit 161.
Deſtutt-Tracy 126.
Dmowski 179 f.
Domat 248.
Doria (Paolo) 4, 146.
Duns Scotus 164, 365.

Ehrenberg 413.
Empedokles 79.
Epikur 186, 189, 334, 352.
Erigena (Scotus) 171.
Erizzo 80.
Euler 49, 330.

Falletti 341.
Ferrari (Giuſ.) 64, 67, 158.
Fichte (J. G.) 131, 136 ff., 140, 297 f., 312, 440.
Ficinus (Marſilius) 78, 168.
Foscolo (Ugo) 46 f.

Galilei 79, 80, 84 f.
Galluppi 4, 67, 71, 80, 89, 129, 130 f., 147, 177, 342, 444.
Genoveſi 80, 90.
Gerdil 5, 78, 90, 146, 160, 168, 190, 196.
Gioberti 6, 19, 90, 155 ff., 169 ff., 216, 226, 244, 362, 368, 371, 421, 444 f., 450, 454, 455.
Gioja 46, 49 ff., 69 f., 126.
Giorgi (Aleſſ. de) 67.
Graſſer (Biſchof) 17.
Gregor XVI. (Papſt) 15 f., 18, 39.
Grotius 239, 247.
Guicciardini 49.

Haller (L. v.) 44, 245 f.
Harcourt (Duc de) 226 f.
Hegel 131, 140 f., 171, 235, 318 f., 330, 340, 371.
Heraklit 95.
Hermes 167.
Hobbes 48, 60, 206.
Hume 122, 128, 129, 132.
Hutcheſon 189.

Janſenius 37, 39.

Kant 121, 122, 131 ff., 139, 165, 190, 192 ff., 312, 343, 432, 436, 451.
Könneritz (Baronin) 22.

Labanca 329.
La Mennais 59.
Laplace 333.
Leibnitz 67, 68, 126, 131, 132, 168, 304.
Lemos 164.
Leo XII. (Papſt) 17.
Liberatore 448.
Liguori (Alph. di) 205 f.
Locke 64, 67, 73, 74, 78, 121, 122, 126 ff., 129, 131, 188.
Löwembruk 16.
Lupus (Chriſt.) 40.
Luſchin (Biſchof) 17.

Machiavelli 80, 117.
Mai (Card.) 231.
Maiſtre (Graf) 167, 330.
Makintoſh 190.
Malebranche 5, 78, 90, 124, 125, 146, 160, 168, 190, 195 f., 341, 353, 361, 366, 442, 443.

Malfatti 24.
Mamiani (Graf) 18, 59, 64, 67, 70 f., 79 ff, 90, 148 ff., 159.
Manzoni (Aleſſ. di) 3 f., 22, 24, 43, 90, 442, 443.
Maroncelli 3.
Martini 188, 190.
Maſſoulié 164.
Meliſſos 98.
Mellerio (Graf) 16.
Miceli 147.
Minghetti 442.
Molinari 21.
Montanari 20, 215, 232.
Mutti 206.

Newton 49.
Nizolius 80, 87.
Noris (Henr.) 39.
Nova (Aleſſ.) 67 ff.

Oberrauch 190.
Orſi (Paolo) 24, 50.
Orſi (Pietro) 14.

Pagani (G. B.) 21, 28, 42, 442.
Paganini 450 ff.
Paoli (Franc.) 25, 42, 442.
Peravia (Aleſſ.) 14, 24, 25, 45.
Pareti (Marcheſe) 211, 216.
Parmenides 98, 447.
Pascal 47.
Patritius (Franc.) 79, 81.
Patuzzi 207.
Pellico (Silvio) 3.
Perez (Paolo) 42, 442, 446.
Perrone 40.
Perticari 44.
Peſtalozza 24, 442, 446, 448.
Petrarca 117.
Petri (Giuſ.) 442, 455.
Philolaus 101.
Pighius 38.
Pindemonte 44.
Pini 147, 190, 197 ff.
Pius VI. (Papſt) 40, 229 f.
Pius VIII. (Papſt) 15, 17.
Pius IX. (Papſt) 19, 20, 211, 218 ff.
Plato 76 f., 79, 83, 97, 98 f., 103 f., 110, 111 f., 112, 113, 115, 116, 121, 189, 301, 304, 312, 334, 336, 377, 381, 447, 457, 458.
Plotinus 312, 371.
Plutarch 48.
Poli (Bald.) 70, 78, 81.
Pomponatius 79.
Puſey 28.
Pyrker (Ladislaus) 15.
Pyrrho 334.
Pythagoras 76, 79, 95 ff., 161, 312.

Reid 121, 128 f., 132, 165, 189.
Romagnoſi 49, 59 ff., 65 ff., 186.
Rosmini (Angelica) 25.
Rosmini (Carlo) 16, 194.
Rosmini (Caterina) 25.
Rosmini (Gioſeffa) 12, 27.
Rosmini (Giuſeppe) 13.
Rosmini (Marietta) 152.
Roſſi (Graf) 245.
Rouſſeau 190.

Sacchi 70.
Sarpi (Paolo) 117.
Say (J. B.) 50.
Scavini 205.
Schelling 131, 138 ff., 312.
Sciolla 442.
Senkendorf 247.
Sieyes 247.
Smith (Adam) 64.
Soave 67.
Sokrates 76, 97, 112, 189.
Soto (Dominicus) 38.
Spinoza 188.
Stella (Prälat) 233.
Stephani 14.
Stewart 189.
St. Simon 57.
Suarez 363 f.

Tacitus 49.
Taparelli d'Azeglio 27.
Tarditi 158, 162, 163, 442.
Taſſo 80.
Teleſius 79, 80.
Tertullian 352.
Teſta (Alf.) 65, 70, 177.
Thales 76, 95.
Theiner (Aug.) 22, 231.
Thibaut 210.
Thomas Aq. 4, 34, 38, 77, 78, 80, 81 f., 86, 117 ff., 158, 192, 207, 352, 448, 450, 453, 458.
Thomaſſin 78.
Todeſchi (Giul.) 57, 442.
Tommaſeo 14, 24, 158, 226, 442, 443 ff.
Toſti (Card.) 20, 232.

Uzielli 14.

Valla 79.
Vanini 79, 117.
Vasquez 190.
Vico 4, 80, 87, 88 f., 90, 94, 146, 155, 168, 307, 328, 338, 444.
Vinci (Leon. da) 80, 84.
Vio (Thomas de) 38.

Wilhelm v. Champeaux 171.
Wilhelm v. Paris 117.
Wollaſton 190.

Xenophanes 97.

Zabarella 324, 328.
Zanotti (F. M.) 185, 194.
Zeno (Eleat.) 79.

Berichtigung.

Seite 5, Zeile 12 v. oben: durfte ſtatt dürfte.

S. 208, letzte Zeile, iſt nach: beiſeitegeſetzte einzuſchalten: Idee.

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

This book is under no circumstances to be taken from the Building

form 410